

CAIETE DE DOGMATICĂ

VOLUMUL I

ARHITECTONICĂ
ȘI
APOFATISM

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

CAIETE DE DOGMATICĂ

VOLUMUL I

ARHITECTONICĂ
ȘI
APOFATISM

Referenți științifici:

Pr. prof. univ. dr. ȘTEFAN ÎLOAIE

Pr. conf. univ. dr. CRISTIAN SONEA

ISBN general: 978-606-37-0787-2

ISBN vol. I: 978-606-37-0788-9

© 2020 autorii volumului. Toate drepturile rezervate.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeau, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Grigore Dinu MOȘ

Florin OCTAVIAN

CAIETE DE DOGMATICĂ

VOLUMUL I

ARHITECTONICĂ
ȘI
APOFATISM

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2020

CUPRINS

TEOLOGIE

GRIGORE DINU MOȘ

Sensul afirmativ al negației apofatice în tradiția răsăriteană..... 9

Ideea transcendentalului în teologie..... 37

FILOSOFIE

FLORIN OCTAVIAN

Eshatologie și calcul transfinit..... 59

TEOLOGIE

SENSUL AFIRMATIV AL NEGAȚIEI APOFATICE ÎN TRADIȚIA RĂSĂRITEANĂ

GRIGORE DINU MOȘ

1. Teologia apofatică a Sfântului Dionisie Areopagitul

Este bine-cunoscută teologia negativă a Sfântului Dionisie Areopagitul, culminând cu șirul lung de negații din ultimul capitol al *Teologiei mistice*: dumnezeirea „nu este nici cuvântare, nici inteligență, (...) nu este putere sau lumină; nu trăiește și nu e viață; nu e nici substanță (...), nu e nici știință, nici adevăr; nici domnie, nici înțelepciune; nici unul, nici unitate; nici divinitate, nici bunătate, nici duh *așa cum știm noi*. (subl. n.) Ea nu este nici filiație, nici paternitate, nici altceva din cele cunoscute, fie de noi, fie de altcineva din cei care există. Ea nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici dintre cele ce sunt, iar cele ce sunt nu o cunosc pe Ea așa cum este. [...] Ea nu e nici întuneric, nici lumină; nici rătăcire, nici adevăr. Și în general nu există pentru Ea nici afirmare, nici negare; ci atunci când o afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi n-o afirmăm, nici n-o negăm; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârșită și unică a tuturor, și mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este eliberat de toate și dincolo de toate.”¹

Care este sensul negației apofatice? În viziunea Sfântului Dionisie Areopagitul cred că trebuie să-l intuim la confluența a trei termeni supraineligibili² preciși: alteritatea, transcendența și excesul (infinitatea). Pentru a înțelege corect apofatismul Sfântului Dionisie, acești trei termeni trebuie gândiți într-o solidaritate ontologică. Dintre aceștia, ultimul termen, care exprimă excesul, maximitatea sau infinitatea absolută, este cel care ne arată că transcendența și alteritatea lui Dumnezeu în raport cu creația nu au nimic privativ, ba chiar exclud orice privație, orice negație în plan ontologic. Dacă separăm acest sens infinit afirmativ al excesului sau maximității de cele ale alterității și transcendenței, acestea din urmă rămân fie negative, fie suspendate la egală distanță între afirmație și negație, și nu mai putem distinge apofatismul dionisian de cel neoplatonic (care separă Unul de Ființă) sau de cel budist (nirvana).

Alteritatea radicală este redată, de regulă, prin prefixe negative (neființă, inexistent³, neajuns, incomprehensibil), prin propoziția „nu este...”; sau antinomia negativă „nici..., nici...”. Sub acest aspect, o aserțiune clasică, reluată de majoritatea teologilor, este că teologia apofatică ne arată nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, adică faptul că este radical diferit de tot ce este creat și de toate conceptele omenești. În pasajul citat mai sus, Sfântul Dionisie indică acest sens alteritar al negației apofatice prin precizarea că Dumnezeu nu e divinitate, bunătate sau duh, „așa cum înțelegem noi”, deci negația poartă asupra înțelegerii noastre limitate și nu asupra realității lui Dumnezeu în sine. Negația este în planul cunoașterii omenești, nu în cel al Ființei Divine. După cum comenta părintele Dumitru Stăniloae, „toate se neagă nu pentru că nu sunt la El, ci pentru că nu sunt așa cum le cugetăm noi. Negațiile referitoare la El sunt mai presus de afirmațiile cugetate de noi în gradul suprem. Nu se poate spune că Dumnezeu nu e toate acestea, ci le negăm doar forma și gradul în care le cunoaștem noi, *mărginirea* (subl. n.), caracterul supus înțelegerii noastre.”⁴

E de remarcat că unele (supra)concepte despre Dumnezeu formate cu un prefix negativ au în realitate un sens ontologic afirmativ, cum ar fi, spre exemplu: nemărginit, necuprins, infinit etc., chiar dacă la nivelul formal al limbajului acești termeni exprimă infinitul ca fiind doar ceva ce nu este finit, pentru că *ab initio* termenii de referință inteligibili ai gândirii umane sunt constituiți în legătură cu realități finite. Pe de altă parte, e important să precizăm că la nivelul conținutului și sensului, limbajul poate indica, poate viza realități supra-inteligibile, care nu pot fi prinse în nici un concept.⁵

Transcendența lui Dumnezeu este indicată de Dionisie Areopagitul fie prin întrebuintarea negației „în sens de depășire” (poziție care se va regăsi și la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Grigorie Palama), fie prin folosirea prefixului „ὑπέρ”, tradus în latină cu „supra”, de exemplu, ὑπερούσιος, mai presus de ființă, suprafințial. În prima frază-rugăciune din capitolul I din *Teologia mistică*, în care explică ce este întunericul divin, Dionisie folosește prefixul ὑπέρ de zece ori. El vorbește despre „culmea cea mai înaltă, cea supra-necunoscută și supra-strălucitoare a proorociilor mistice, unde stau cufundate în întunericul supra-luminos al tăcerii inițitoare de mistere tainele cele simple, absolute și imuabile ale teologiei, supra-strălucind în chipul cel mai supra-luminos, în întunericul cel mai adânc și supra-umplând mințile lipsite de vedere cu străluciri supra-frumoase în ceea ce-i cu desăvârșire cu neputință de atins și de văzut.”⁶ S-a spus că există o anumită ambiguitate a prefixului *supra*, de exemplu, supraluminos poate să însemne maxim de lumi-

nos, dar și „dincolo de ceea ce e doar luminos”, înțeles care ar fi, în opinia unora, mai apropiat de gândirea lui Dionisie.⁷ Din punctul meu de vedere, această teză nu se susține. Dimpotrivă, supraluminos înseamnă mai întâi exces infinit de lumină, și tocmai datorită acestui exces, datorită absenței oricărei privații, limite și negații în Dumnezeu, El este cu totul diferit și cu totul mai presus de tot ce este creat și limitat. Aparent, aceasta ar însemna că se afirmă doar o continuitate afirmativă între Dumnezeu și creație, care l-ar micșora pe Dumnezeu, prin revenirea la un catafatism limitat la om (în care Dumnezeu e doar un „mai mult / un maxim” în raport cu lumea și determinat dinspre lume)⁸, în realitate această continuitate afirmativă, pe lângă faptul că dă realitate și consistență lumii și Revelației divine, este dublată de o discontinuitate radicală: prăpastia dintre necreat și creat, dintre Dumnezeu (în care este numai afirmație și plenitudine ontologică) și lumea marcată de finitudine, de limită, de negație, prin facerea ei din nimic. Prin faptul că în Dumnezeu nu este absolut nici o negație, între El și creația Sa rămâne o prăpastie, care nu se poate depăși prin nici o formă de infinit potențial (temporal) sau de infinit actual determinat (eonic). Nu se poate depăși această prăpastie dinspre lume, ci numai de către Dumnezeu prin energiile necreate, care îl ridică pe om la vederea Luminii Sale infinite. În sensul acesta, ținând seama de omonimia infinitului, putem spune că Dumnezeu este mai presus și de infinitate, dacă ne referim la infinitățile create ale eonilor angelici sau la orice formă de infinitate determinată obiectiv sau gândită de mințile create. Într-un anumit sens putem spune că este mai presus și de infinitatea necreată a energiilor divine — dar privind de jos în sus, adică dinspre făpturile care se împărtășesc de ele, datorită distanței infinite pe care energiile au traversat-o deja de la Ființa divină către făpturi. Este însă un non-sens a spune că Dumnezeu este mai presus de propria sa Ființă absolut infinită și este o gravă eroare contemplativă a vedea o discontinuitate ontologică între Ființa divină și energiile necreate care izvorăsc din ea, de vreme ce energiile nu sunt de sine subzistente, ci își au temeiul și subzistența în Ființa divină, de care nu se pot despărți sau separa când traversează prăpastia dintre aceasta și lumea creată.

Să vedem, așadar, dacă regăsim în textele Sfântului Dionisie această dimensiune afirmativă a apofatismului său. Chiar în textul citat mai sus, mi se pare evident sensul afirmativ al prefixului ὑπέρ în expresia: „supra-umplând (ὑπερπληροῦντα) mințile lipsite de vedere cu străluciri supra-frumoase”. Această supra-umplere nu poate avea un sens privativ sau negativ sau indicând o transcendere neutră și arbitrară, ci unul excesiv afirmativ, infinit. De asemenea,

în *Epistola a V-a către diaconul Dorotei*, în care Sfântul Dionisie vorbește tot despre întunericul dumnezeiesc, acest sens afirmativ, de exces, al negației apofatice este și mai evident. Dumnezeu este „nevăzut, din pricina strălucirii copleșitoare, și neapropiat în Sine pentru abundența (δὲ ὑπερβολῇν) revărsării de lumină suprafințială”⁹.

În capitolul al II-lea din *Teologia mistică*, Sfântul Dionisie ne îndeamnă „să slăvim pe Cel supranatural într-un chip supranatural, prin negarea tuturor celor existente, cum fac sculptorii care îndepărtează tot ce împiedică vederea clară a ceea ce-i ascuns și care scot la iveală frumusețea cea adevărată și ascunsă prin simpla luare.”¹⁰ Observăm finalitatea afirmativă a negației apofatice, chiar dacă este vorba în ultimă instanță despre o afirmație supra-inteligibilă, una pe care o dă nu lucrarea minții proprii, de a afirma sau nega ceva, ci prezența Luminii necreate în cei curați cu inima. Cum arăta Sfântul Dionisie în ultima frază din *Teologia mistică*, nu există pentru dumnezeire „nici afirmare, nici negare; ci atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza (αἰτία) desăvârșită și unică a tuturor și mai presus de negare, superioritatea (ὑπεροχή) Celui care în chip simplu este liber de toate și dincolo de toate.”¹¹ S-a observat că șirul de negații apofatice din ultimul capitol al *Teologiei mistice* se încheie cu afirmația că Dumnezeu este cauza tuturor¹². Temeiul absolut nu poate fi pus în discuție, Dumnezeu în calitate de cauză suprasensibilă și suprainteligibilă a tuturor celor sensibile și inteligibile nu poate fi negat, ba chiar iese în evidență mai bine pe fondul negării tuturor analogiilor și determinațiilor lumii și gândirii finite. Mai mult decât atât, în viziunea lui Dionisie Areopagitul concepția afirmativă despre Dumnezeu drept cauză universală a tuturor este determinantă pentru întreaga ascensiune contemplativă a transcenderii prin negație: „noi ne urcăm în sus înaintând prin negarea și transcenderea a toate și cu ajutorul concepției unei cauze universale”¹³.

O situație similară vedem în afirmația devenită clasică și definitorie pentru gândirea apofatică a multor Părinți răsăriteni, începând cu capadocienii, anume că știm că Dumnezeu Este¹⁴, dar ce Este, în esența Lui, nu putem ști.¹⁵ Cred că această afirmație devine mult mai puternică și mai semnificativă dacă inversăm topica ei: nu cunoaștem ce Este Dumnezeu, dar știm că El Este. Pe fondul negațiilor anterioare, a tuturor determinațiilor posibile, afirmația că Dumnezeu Este strălucește cu o lumină copleșitoare, la granița dintre inteligibil și supra-inteligibil, căci certitudinea că El Este nu poate veni decât din darul luminos al credinței, care e o afirmație supra-inteligibilă neclintită. După cum arăta părintele Dumitru

Stăniloae în notele sale la *Teologia mistică* a lui Dionisie, „mai presus de toată negația este afirmația că Dumnezeu este Cel ce este”¹⁶. Această abordare rezultă și din anafora liturgică a Sfântului Ioan Gură de Aur: „Căci Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, *pururea fiind și același fiind* (subl. n.), Tu și Unul-Născut Fiul Tău, și Duhul Tău cel Sfânt.”¹⁷ Apofatismul nu pune în discuție faptul că „Dumnezeu pururea Este și Același Este.”¹⁸ În lucrarea *Despre Sfântul Duh*, referindu-se la prima afirmație din Prologul Evangheliei după Ioan, „La început era Cuvântul” (Ioan 1, 1), Sfântul Vasile cel Mare a arătat că oricum și oricât ne-am încorda mintea nu putem trece de cuvântul „a fi”, iar pentru Sfântul Grigorie de Nazianz „Dumnezeu este ceea ce nu poate fi îndoielnic.”¹⁹

Un alt pasaj al Sfântului Dionisie de unde reiese sensul afirmativ al negației apofatice se află în capitolul II, 10 din *Numele divine*. Dumnezeirea este văzută ca „belșug în cele lipsite, supra-belșug (ὑπερπλήρης) în cele îmbelșugate”²⁰. De altfel, oriunde apare conceptul de *plinătate* sau *supraplinătate* a lui Dumnezeu este imposibil a-l gândi privativ, conținând în sine vreo limită, vreo negație. Vorbind despre întruparea Fiului, în *Epistola a IV-a către Caius*, Sfântul Dionisie arată că Hristos a păstrat „veșnica Sa supraesență în plinătatea ei cea mai presus de fire.”²¹ De asemenea, în *Epistola a IX-a către Tit ierarhul*, vorbind despre „beția” lui Dumnezeu, Areopagitul arată că aceasta semnifică „supraabundența celor nesfârșite (τὴν ὑπερπλήρη ἀμετρίας)”²² pe care le cuprinde în Sine în calitate de cauză”; El este dincolo de toate cele înțelese, dar deși e transcendent și „întru-totul retras din toate”, El „este din abundență în toate acestea, iar lipsa Sa de limită întrece orice măsură”²³. (subl. n.)

Textul cel mai semnificativ se află în capitolul IV, 3 din *Numele divine* unde Sfântul Dionisie Areopagitul vorbește despre binele dumnezeiesc atribuit în chip transcendent esenței divine: „În sine ne-existent, el este un *exces* (ὑπερβολή) de existență; fără viață (în sine), el este un *exces* de viață; și fără minte (în sine), el este un *exces* de înțelepciune”²⁴. (subl. n.) Negația apofatică este aici solidară cu excesul de afirmație, exprimă excesul de afirmație.

De altfel, în alt loc Dionisie Areopagitul îndeamnă „să nu se creadă că negațiile sunt opuse afirmațiilor”, ci dumnezeirea în calitate de cauză, „este cu mult înaintea negațiilor și deasupra lor, fiind mai presus de orice negare și afirmare.”²⁵

Deși Dionisie Areopagitul este considerat învățătorul prin excelență al apofatismului, Părintele Stăniloae observă că el îmbină adeseori cunoașterea apofatică cu cea catafatică și le depășește pe amândouă în contemplarea Luminii necircumscrie; această experiență a vederii Celui supraineligibil recurge la

termeni intelectuali afirmativi și negativi pentru a se exprima și comunica, dar nu se reduce nicidecum la aceștia²⁶, ci îi face transparentți.²⁷ „Dionisie, deși pe de o parte afirmă că lui Dumnezeu I se potrivesc mai bine negațiile decât afirmațiile, pe de alta afirmă că El e cu mult mai mult deasupra negațiilor decât deasupra afirmațiilor. Aceasta trebuie înțeles astfel: *în Sine Dumnezeu este cea mai pozitivă realitate.* (subl. n.) Dar suprema Lui pozitivitate e deasupra tuturor afirmațiilor noastre. Iar acesta e un motiv în plus de a nu renunța la grăirea despre Dumnezeu în termeni afirmativi.”²⁸

Recent în teologia românească, Daniel Jugrin a arătat că în scrierile areopagitice există o diferență crucială — care în marea majoritate a cazurilor e validată semantic și de context — între ἄγνοια (ignoranță sau absență a cunoașterii) și ἄγνωσία (necunoaștere în sens de depășire a cunoașterii), care corespunde distincției dintre σκότος (întuneric ca lipsă a luminii) și γνῶσις (întuneric ca supraabundență de lumină).²⁹ Un concept negativ are intenția aici să camufleze unul pozitiv, adică cea mai înaltă formă a cunoașterii³⁰, care culminează în unirea (ένωσις) cu Dumnezeu. Pe această treaptă putem spune că vorbirea omului devine „logophatică”, adică din puterea și insuflarea Cuvântului Însuși³¹, unificând și depășind deopotrivă limbajul catafatic și apofatic.

O hermeneutică similară se degajă din amplul studiul al lui Charles Stang, *Apophasis and Pseudonymity in the Dionysius the Areopagite*. Ἀγνωσία presupune o cunoaștere supraabundentă, iar nu o lipsă de cunoaștere.³² De asemenea, ὑπερούσιος nu sugerează că lui Dumnezeu Îi lipsește cumva calitatea existenței pe care a dat-o creație Sale, ci că *El* este într-un mod atât de supraabundent, încât spunând despre El că *nu este* — adică nu este în felul nostru imperfect și limitat, ne apropiem mai mult de această supraabundență a Lui.³³ Dumnezeu este atât de supraabundent de bun încât noțiunea de bine nu îl poate cuprinde în întregime,³⁴ desigur, fără ca aceasta să presupună a fi câtuși de puțin ceva rău sau negativ în El.

2. Omonimia infinitului și cunoașterea lui Dumnezeu în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul

Textele apofatice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul trebuie citite ținând seama de omonimia ființei și de omonimia infinitului, potrivit căreia atât ființa, cât și infinitul se iau în mai multe sensuri: Ființă absolută, necreată, necondiționată, nedeterminată, necircumscrișă, infinită / ființă creată, contingentă, determinată, finită; infinit absolut, nedeterminat, enstatic, *de sine* subzistent / infinit subzistent energetic / infinit actual determinat / infinit potențial / infinit

cosmologic etc. Astfel, „Dumnezeu este unul, fără de început, necuprins, având toată puterea de a exista. El exclude pe „când” și „cum...”³⁵. Potrivit notei părintelui Dumitru Stăniloae, El „exclue timpul și orice modalitate determinată a existenței, căci aceasta i-ar lua caracterul de absolută infinitate.”³⁶ El este „nedeterminat, nemișcat și infinit, ca Cel ce e infinit mai presus de toată ființa, puterea și lucrarea.”³⁷ Sau „Dumnezeu nu este ființă, în sens de ființă pur și simplu sau de ființă determinată în oarecare fel”³⁸, adică, după cum explică părintele Stăniloae, nu este ființă în sensul cel mai general al ființei lumii create și nici ființă a vreunui lucru individualizat.³⁹

Între Ființa lui Dumnezeu care există în Sine și prin Sine, mai presus de orice relație, și ființa celor create, destinate participării la El, Sfântul Maxim Mărturisitorul vede un termen mediu, lucrările divine necreate, ele însele infinite, anticipând astfel poziția Sfântului Grigorie Palama. „Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor lucrurilor (ale celor ce sunt), atât al celor care participă, cât și a celor participante”⁴⁰, adică nu numai deasupra celor create, cât și deasupra atributelor și lucrărilor Sale necreate de care se împărtășesc prin participare cele create. Aceste atribute și lucrări necreate au o preeminență afirmativă în raport cu lucrurile create pentru că, în viziunea lui, „cele care au început în timp sunt și se numesc ceea ce sunt prin participare la cele ce n-au început în timp”⁴¹.

Pentru a vedea omonimia infinitului sunt semnificative comentariile părintelui Dumitru Stăniloae la aceste afirmații ale Sfântului Maxim. „Idea că Dumnezeu este de infinite ori infinit mai presus de lucrările Sale necreate (...), se înțelege în sensul că făptura creată, chiar dobândind lucrările divine, totuși nu le are de la început, ba chiar niciodată în întregime, ci continuă etern să sporească în ele (...), iar la identificarea cu însăși ființa lui Dumnezeu nu va ajunge niciodată.”⁴² Aceste atribute și lucrări participante sunt „anume destinate făpturilor, având rostul de a le da acestora subzistență și de a le desăvârși. Deci, ca unele ce sunt oricum adaptate făpturilor și coborâte la ele, aceste lucrări sunt infinit mai jos decât Dumnezeu în absoluta Sa suveranitate și transcendență.”⁴³ Altfel spus, Ființa absolut infinită a lui Dumnezeu este infinit mai presus decât lucrările divine — și acestea infinite, având în vedere distanța infinită traversată de ele pentru unirea cu făpturile, dar nu poate fi vorba de o transcendență a Ființei față de propriile energii în sensul tare și univoc al acesteia, adică o discontinuitate ontologică (precum este numai între necreat și creat). Infinitul absolut este enstatic și transcendent, inaccesibil participării, pe când infinitatea energiilor necreate este relațională și participabilă. Energiile

exprimă parțial⁴⁴ smerenia lui Dumnezeu, dar și suveranitatea Lui în raportul Său cu fapăturile limitate, create din nimic.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre teologia afirmativă și cea negativă în raport cu cunoașterea lui Hristos Însuși: „Cel ce vrea să cunoască pe Dumnezeu în mod afirmativ din afirmări face Cuvântul trup”, cunoscându-L drept cauză din cele văzute și pipăite, dar „cel ce vrea să-L cunoască în mod negativ prin negații face Cuvântul duh, cunoscând cum se cuvine pe Cel supra-necunoscut, ca pe Cel ce era la început Dumnezeu și era la Dumnezeu, dar nu din ceva din cele ce pot fi cunoscute”⁴⁵. Este semnificativ aici că sfârșitul acestei cunoașteri prin negații este exprimat printr-o afirmație, indicând pe „Cel ce era la început Dumnezeu și era la Dumnezeu”. Părintele Stăniloae face și aici precizări importante, anume că o astfel de teologie Îl cunoaște pe Dumnezeu mai mult din El Însuși, mai substanțial, prin puterea și descoperirea Lui, deci ea nu se reduce la operații intelectuale negative, paralele cu cele afirmative, ci este o trăire mistică a lui Dumnezeu.⁴⁶

În *Ambigua* 26, Sfântul Maxim arată că negația teologică îl laudă pe Dumnezeu ca pe „Cel cu totul de toți necuprins” și ridică pe oameni „prin cunoașterea tainei la slava Lui”⁴⁷, deci sensul afirmativ al negației apofatice este iarăși evident, indicând totodată caracterul (de) necircumscribit al dumnezeirii, deci infinitatea Sa. În *Ambigua* 28, Sfântul Maxim face afirmația extrem de puternică că „*numai Dumnezeu există în sens propriu*” (subl. n.), fiind „cauza oricărei existențe cugetate în oricare fel de mișcări, diferențe, combinații și stabilități”⁴⁸. Scopul Schimbării la Față a fost ca „prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare, toată creația și să ofere oamenilor (...) semnele vădite ale *infinității* (subl. n.) nearătate și ascunse dincolo de toate și cu neputință a fi înțeleasă sau numită de nici una din existențe, în nici un mod”⁴⁹. Omonimia infinitului, precum și sensul afirmativ al negației apofatice sunt și mai clare în *Ambigua* 48: „fericita și sfânta dumnezeire este după ființă supranegrăită și supranecunoscută, și *infin*it mai *presus de toată infinitatea*, nelăsând celor de după ea nici urma cea mai subțire de cuprindere (...) Căci nu poate fi *necreatul cuprins de creatură*, nici *infin*itul înțeles de cele mărginite”⁵⁰ (subl. n.).

În *Ambigua* 60, 61 și 62, Sfântul Maxim vorbește despre Infinitatea absolută a Ființei divine. Dumnezeu este „în chip simplu, nedeterminat și absolut”⁵¹, El nu cade „sub categoria existenței determinate, e mai *presus de timp și de spațiu*.”⁵² Căci „necuprins este *infin*itul după ființă și neînțeles după putere și necircumscribit după lucrare și fără început de sus și fără sfârșit în jos. Și vorbind simplu și mai adevărat, după toate e fără hotar, întrucât nicidecum nu poate fi

cugetat nimic împreună cu el, după vreunul din modurile înșirate.”⁵³ Sfântul Maxim arată apoi, spre deosebire de concepția neoplatonică, inseparabilitatea dintre Ființa infinită și Unul, prin faptul că unitatea / unicitatea Ființei lui Dumnezeu se află în însăși rațiunea infinității ei: „doimea nu poate fi nicidecum infinită, căci unitățile ei, coexistând reciproc prin alăturare, se mărginesc una pe alta (...) și astfel își răpesc pe drept cuvânt rațiunea infinității.”⁵⁴ Este limpede și de aici că cunoașterea apofatică are un sens afirmativ, ne oferă sensul infinității, a Ființei divine unice și infinite, mai presus de orice determinare, limită, privație și negație. Dar este extrem de importantă următoarea precizare pe care o face Sfântul Maxim „spunând acestea, nu arătăm cum este însăși fericita dumnezeire — căci aceasta e, în chip infinit, după toată rațiunea și modul, cu totul neapropiată atât minții, cât și oricărei rațiuni și nume — ci ne oferim nouă înșine o normă a credinței în ea, stabilă, accesibilă și potrivită nouă.”⁵⁵ Altfel spus, vorbind astfel despre infinitatea absolută a Ființei divine nu înseamnă că aceasta a devenit accesibilă omului, că e cuprinsă sau determinată în vreun fel de mintea umană, ci doar că s-a atins o limită a gândirii, că s-a indicat o direcție afirmativă a contemplației, de unde, de altfel, lucrarea proprie a minții încetează, așteptând pe această interfață dintre inteligibil și suprainteligibil, venirea Luminii necreate, în măsura în care, desigur, inima s-a curățit prin pocăință adâncă. În același timp, aceste determinări pur indicative ale interfeței dintre inteligibil și suprainteligibil sunt foarte importante pentru norma credinței, căci deosebesc apofatismul creștin de cel neoplatonic sau de cel budist, în care formulările negative sunt identice.

Pentru înțelegerea raportului dintre afirmații și negații în cunoașterea lui Dumnezeu este deosebit de important textul de la *Ambigua* 82b. Vorbind despre treptele sfinților îngeri de deasupra omului, Sfântul Maxim spune că Sfântul Apostol Pavel le-a cunoscut „introducându-se prin negațiile cunoștințelor sale în afirmațiile cunoștințelor acelora și prin lepădarea de deprinderile sale — în sens de depășire — în deprinderile acelora. Căci toată firea celor raționale își însușește și imită — după treapta și puterea ei — deprinderile și afirmațiile cunoscătoare ale ființei și treptei de deasupra ei prin negațiile privative care le înlătură pe ale sale; și afirmarea prin cunoaștere a celor superioare este negarea celor inferioare; și iarăși, *negarea prin cunoaștere a celor inferioare este afirmarea celor superioare*.”⁵⁶ (subl. n.) Nu se putea găsi un text mai clar pentru a evidenția analogic și ierarhic, în planul lumii create, sensul afirmativ (pe un plan superior) al negației apofatice (de pe un plan inferior). În plus, este semnificativă aici inseparabilitatea dintre planul cunoașterii și cel al existenței,

căci, Sfântul Maxim vorbește atât despre cunoștințe, cât și despre deprinderi. Ultima treaptă a anabazei este descrisă astfel: „Așa înaintează — prin negații în sens de depășire — până la firea și treapta cea mai de sus a tuturor, pe care o primește, după toate treptele și puterile, *negația cunoscătoare* (subl. n.) ajunsă nemijlocit în jurul lui Dumnezeu (...), nemaexistând vreo graniță sau margine care să circumscrie această negație.”⁵⁷ Aparent ultimul cuvânt îl are această negație care nu poate fi circumscrisă de nimic, dar, păstrând structura de semnificare a negației apofatice de pe celelalte trepte, sensul implicit la care ea trimite este o afirmație superioară infinită — care cuprinde în sine în mod concentrat și în același timp depășește toate afirmațiile inferioare și care nu mai poate fi determinată, nici circumscrisă în vreun fel, nici formulată inteligibil și *nici depășită printr-o altă negație*. Este, de altfel, interpretarea dată de părintele Stăniloae la nota 273.⁵⁸

În viziunea Sfântului Maxim, afirmațiile și negațiile se conciliază și se substituie unele cu altele: „Astfel, negațiile indicând nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmațiile în jurul faptului că *e ceva Acel ce nu este aceasta sau aceea* (subl. n.); iar afirmațiile, indicând numai că este, dar nu și ce este Acela se unesc cu negațiile în jurul faptului că *nu e ceva cunoscut Acel ce este ceva*.”⁵⁹ Prin acestea se exprimă alteritatea lui Dumnezeu și caracterul Său supraineligibil, în raport cu omul. Este semnificativ faptul că El continuă să fie chiar după atâtea negații cuprinzătoare.

În *Ambigua* 179, Sfântul Maxim evidențiază sensul afirmativ, de exces, al negației apofatice, în sensul că aceasta afirmă și indică „ceea ce e propriu lui Dumnezeu, prin negarea însușirilor celor mai tari ale noastre”⁶⁰. Astfel, când Apostolul Pavel a vorbit despre „nebunia” și „slăbiciunea lui Dumnezeu”, a avut în vedere supraabundența de înțelepciune și putere dumnezeiască, iar Sfântul Grigorie de Nazianz a exprimat prin cuvântul „joc” covârșitoare judecată cumpănită a lui Dumnezeu⁶¹: „Căci nebunia și slăbiciunea și jocul sunt privațiuni la noi, cea dintâi a înțelepciunii, a doua a puterii, a treia a judecății cumpănite. Dar atribuite lui Dumnezeu indică o supraabundență a înțelepciunii, a puterii și a judecății cumpănite. Deci toate cele ce se spun cu privire la noi prin negare, atribuindu-se lui Dumnezeu avem dreptul să le înțelegem ca indicând ceva ce are în mod pozitiv.”⁶² Trebuie însă aici precizat din nou faptul că „chiar indicând supraabundența însușirilor dumnezeiești prin negație, suntem încă departe de indicarea adevărată a rațiunii după care sunt”⁶³, pentru aceasta fiind necesară experiența vederii Luminii divine, iar aceasta constituie o deosebire radicală față de „calea eminenței” din catolicism.

În concluzie, analizând viziunea apofatică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, părintele Stăniloae notează că „*tot ce socotim noi o privațiune la Dumnezeu este o putere pozitivă supraabundentă*” (subl. n.) și că deși ne aflăm în „plină terminologie areopagitică” afirmarea prin acești termeni negativi a „supraabundențelor dumnezeiești” este mai clară și mai susținută la Sfântul Maxim Mărturisitorul, deși acest „pozitiv experiat” nu lipsește nici la Areopagitul.⁶⁴

3. Afirmatii și negații în teognosia Sfântului Ioan Damaschin

La Sfântul Ioan Damaschin sensul afirmativ al negației apofatice este și mai transparent, datorită inseparabilității dintre cunoașterea negativă și cea afirmativă, aceasta din urmă având primul și ultimul cuvânt. În primul rând, este exclusă orice privație în Dumnezeu: „Dumnezeirea este desăvârșită și nu-i lipsește nimic.”⁶⁵ De asemenea, „Dumnezeirea este infinită și incomprehensibilă. Și numai aceasta putem înțelege cu privire la ființa Sa, anume nemărginirea și incomprehensibilitatea.”⁶⁶ Este semnificativă aici solidaritatea celor doi termeni, putându-se înțelege că incomprehensibilitatea se datorează infinității.

Raportul dintre afirmații și negații este astfel exemplificat de Sfântul Ioan Damaschin: „sunt unele însă care se spun în chip afirmativ cu privire la Dumnezeu, care au o putere de negație covârșitoare; de pildă când spunem că Dumnezeu este întuneric, nu înțelegem că Dumnezeu este întuneric, ci înțelegem că nu este lumină, ci ceva mai presus de lumină; și când zicem că este lumină, înțelegem că nu este întuneric.”⁶⁷ În mod limpede, negația apofatică nu exprimă privația, ci depășirea, transcenderea. Se observă și asimetria formulărilor, faptul că balanța înclină în favoarea afirmațiilor.

Textul cel mai concludent este în capitolul „Mai exact încă despre numirile dumnezeiești”: „Unele din numirile dumnezeiești sunt spuse în chip negativ și arată că Dumnezeu este mai presus de ființă, spre exemplu: neființial, netemporal, neînceput, nevăzut, nu în sensul că ar fi mai mic decât ceva sau că îi lipsește ceva — căci toate sunt ale Lui, și din El, și prin El s-au făcut și în El se țin — ci pentru că El depășește într-un grad cu totul superior toate existențele: el nu este nimic din existențe, ci este mai presus de toate. Alte numiri sunt date lui Dumnezeu în mod afirmativ, din aceea că El este cauza tuturor. Prin faptul că este cauza tuturor existențelor și întregii ființe, se numește „Cel ce este” și „Ființa”. Iar prin faptul că este cauza oricărei rațiuni și înțelepciuni, a ceea ce este rațional și înțelept, se numește „rațiune” și „rațional”, „înțelepciune și înțelept”. [...] Dar mult mai propriu este ca să fie numit din cele mai cinstite și cele mai adecvate Lui (...) deoarece acestea și participă mai mult la El. Așadar

mult mai propriu va fi numit „soare” și „foc” decât întuneric, „zi” decât noapte (...), dar înainte de toate și mai mult, „bunătate” decât răutate, ceea ce este identic cu a spune „existență” decât neexistență. (subl. n.) [...] Acestea sunt însușirile negative și afirmative ale lui Dumnezeu. Dar numele cel mai plăcut este acela care rezultă din unirea acestor două, spre exemplu: „Ființă mai presus de ființă”, „Dumnezeire mai presus de dumnezeire”, „Principiu mai presus de principiu” și altele ca acestea.”⁶⁸ Din nou este evident sensul afirmativ al negațiilor apofatice, precum și caracterul transcendent, nedeterminat și absolut al Ființei divine în raport cu ființa lumii. Iată adevărata diferență ontologică. Privind de jos în sus putem spune că El este mai presus de ființă (adică mai presus de ființa lumii, mai presus de categoriile existenței determinate, mai presus de concepțiile despre existență ale omului), dar privind de sus în jos putem spune că El „este însăși lumina, însăși bunătatea, însăși viața, însăși Ființa”⁶⁹.

4. Sfântul Grigorie Palama — clarificări finale

La Sfântul Grigorie Palama raportul dintre cunoașterea apofatică și cea catafatică se clarifică și mai mult, iar sensul afirmativ al negației apofatice este și mai evident. O primă precizare se referă la afirmația că „Dumnezeu Este” peste care nu poate trece nici o negație. Un „*Dumnezeu lipsit de ființă (ἀνούσιος) nici nu se poate închipui.*”⁷⁰ (subl. n.) Sub acest aspect, lucrările divine necreate care nu sunt de sine subzistente, arată pe Dumnezeu care Este⁷¹, căci acestea subzistă în El. În continuare Sfântul Grigorie Palama desființează concepția diteistă a celor care consideră că Ființa lui Dumnezeu cea mai presus de ființă provine din Dumnezeu, căci în acest caz aceasta nu e „Ființa cea în trei lpostasuri pe care singură o credem Dumnezeu. Nu e pentru că Ființa cea în trei lpostasuri nu își are Existența de nicăieri, ci ea însăși este Existența.”⁷² Sfântul Grigorie Palama acuză de prisos de necredință pe cei care folosesc teologia negativă în sens privativ, de lipsă, iar nu în sens de depășire, căci aceștia ajung să spună că Dumnezeu nu are nici Ființă, nici energii.⁷³ Pentru Sfântul Grigorie Palama, acela care nu cunoaște că *Dumnezeu Există* din lucrările Lui este „*cel mai fără de Dumnezeu și mai lipsit de minte.*”⁷⁴ (subl. n.)

În viziunea lui, „teologia negativă nu se împotrivesc celei afirmative și nu o desființează, ci arată că cele spuse afirmativ despre Dumnezeu sunt adevărate și evlavios spuse”⁷⁵, adică evidențiază faptul că Dumnezeu nu le are pe acestea așa cum le are omul.⁷⁶

Sfântul Grigorie Palama a arătat că există o vedere superioară teologiei negative; aceasta constituie un exces, un plus nesfârșit de experiență și cunoaștere

supra-inteligibilă mai presus de puterile naturale ale minții, prin participare la Lumina de Sine văzătoare a lui Dumnezeu. Acest exces de lumină este identificat de Sfântul Grigorie Palama chiar în concepția Sfântului Dionisie Areopagitul, prin expresii ca „raze atotstrălucitoare”⁷⁷, „fulgerări prealuminoase”⁷⁸ care îi vor scâlda pe sfinți în eshaton și îi vor umple de arătarea lui Hristos. Văzătorii de Dumnezeu nu raționează despre El cum fac cei ce-L cugetă pe Dumnezeu prin negație (din faptul că nu Îl văd), ci ei „văd ce e mai presus de vedere, pătimind depășirea tuturor, nu cugetând-o.”⁷⁹ Vederea Luminii presupune o unire în Duh, mai presus de fire. Cei care nu au ajuns la această unire mai presus de minte pot învăța de la cei ce îndumnezeiți și primesc „darul mintal (cunoașterea intelectuală) a luminii”⁸⁰ și pot urca apofatic spre cunoașterea lui Dumnezeu.⁸¹ După cum sublinia părintele Stăniloae, apofatismul vederii Luminii e „*un plus nesfârșit, nu un minus față de cele cunoscute prin simțuri și rațiune.*”⁸² (subl. n.)

Lumina necreată e supraabundentă, infinită. „Lucirea acelei lumini care are în chip străin (paradoxal) ca materie (mijloc) vederea celui ce privește, măbind prin unire ochiul acela duhovnicesc și făcându-l în stare să cuprindă tot mai mult din ea (...), nu va sfârși în veci să lumineze acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă și să-i descopere prin ea lucruri niciodată descoperite înainte. De aceea cuvântătorii de Dumnezeu numesc nesfârșită și lumina aceasta.”⁸³ Sfântul Grigorie Palama parafrazează pe Sfântul Dionisie zicând că această vedere „deși e neștiință, e mai presus de cunoștință, și deși e noapte adâncă (ὑπόφορος) întrece în strălucire orice (subl. n.); și în această noapte adâncă, atotstrălucitoare se dau, cum zice marele Dionisie, cele dumnezeiești sfinților.”⁸⁴ Sensul afirmativ, de exces, al negației apofatice rezultă fără echivoc din interpretarea pe care Sfântul Grigorie Palama o face „întunericului dumnezeiesc” din *Epistola către Dorotei* a Sfântului Dionisie (vezi mai sus, la pagina 12): „Dionisie Areopagitul pune mai presus de toate lumina dumnezeiască. El numește întuneric acea lumină din cauza abundenței ei. [...] Deoarece zice că această lumină e și întuneric din cauza prisosinței luminii, evident că propriu-zis este lumină. Întuneric i se zice în sensul de depășire ca una ce nu poate fi văzută de cei ce vor s-o vadă și s-o perceapă cu simțul sau prin lucrările minții”⁸⁵. (subl. n.)

Ceea ce poate face însă mintea umană prin puterile ei intelectuale (dacă nu a ajuns încă să fie ridicată la vederea Luminii) este, pe de o parte, să afirme, urmând cu încredere văzătorilor de Dumnezeu, că această Lumină este și că în ea nu există nici o limitare, ci este supraabundentă, iar pe de altă parte să accepte că experiența vederii Luminii este infinit superioară teologiei intelec-

tuale catafatice și apofatice. Vederea în Duh a Luminii „nu e simplu o înlăturare a oricărei idei (...), ci o împărtășire din cele dumnezeiești, având loc după înlăturarea amintită; e mai degrabă o dare și o luare, decât o înlăturare. Cele date și luate sunt însă negrăite. De aceea chiar dacă grăiesc despre ele cei ce le primesc, o fac cu pilde și analogii; nu pentru că așa li s-au arătat acelea lor, ci pentru că nu pot fi expuse altfel cele ce li s-au arătat”⁸⁶. Prin urmare, această vedere nu constă într-o negație a tuturor, căci mintea vede ceva; de asemenea, Cel cu totul deosebit de orice altceva e mai presus și de vederea prin negație.⁸⁷ Vederea duhovnicească se petrece prin înlăturarea oricărei idei, dar ea însăși nu constă în această înlăturare.⁸⁸ Văzătorii Luminii dumnezeiești învață nu prin negare, ci prin unirea cu Lumina că aceasta este mai presus de toate și văd nu din înlăturarea tuturor, ci prin unirea cu ea că toate sunt înlăturate.⁸⁹ Sfântul Grigorie Palama consideră că teologia negativă este doar „chip al vederii (θεωραός) aceleia fără formă și împlinite, de care se bucură mintea mai presus de minte în Duhul Sfânt, dar nu e ea însăși acea lumină”⁹⁰. Altfel spus, negațiile ne pot da doar intuirea goală, ca într-o oglindă vidă, a unei realități fără formă și nedeterminate, dar nu ne oferă însăși acea realitate în caracterul ei afirmativ și prezent. Făcând o paralelă cu ascensiunea lui Moise pe Sinai, Sfântul Grigorie Palama a arătat că teologia negativă corespunde cu vederea de departe a întinericului în care se afla Dumnezeu pe muntele Sinai, fără o angajare ființială spre a pătrunde înlăuntrul întinericului, unde supraabundent Lumina Logosului ține în ființă și luminează întreg cosmosul. Teologia negativă este în mod sigur insuficientă. În viziunea Sfântului Grigorie Palama, Dumnezeu oferă mult mai mult: „unire nu doar cunoaștere, participare la Dumnezeu, nu doar abstracție, dar și posesie, nu doar negație”⁹¹, purificare și celebrare, nu doar știință.

Vederea duhovnicească a lui Dumnezeu nu face parte din domeniul cunoștinței omenești, nu poate fi cuprinsă în categoriile ei, și în acest sens ar putea fi numită mai degrabă neștiință, dar în înțeles de depășire. „Deci această unire e ceva unic și orice numire i-ar da cineva, fie unire, fie vedere, fie simțire, fie cunoștință, fie înțelegere, fie iluminare, ea nu e propriu-zis nici una din acestea sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea.”⁹² (subl. n.) Comentariul părintelui Stăniloae e lămuritor: „Numai ei i se cuvin toate numirile pozitive în sensul propriu sau nu i se cuvine nici una în sensul imperfect în care le au cele referitoare la fapte, în sensul în care ne sunt obișnuite nouă.”⁹³ (subl. n.) Depinde deci din ce perspectivă privim, dinspre om sau dinspre Dumnezeu: dinspre om avem un catafatism insuficient și impropriu, mereu necesar a fi corectat de apofatism, dinspre Dumnezeu însă avem un catafatism absolut, fiind exclusă orice privație,

orice limită și imperfecțiune și orice depășire atât la nivelul Ființei, cât și al cunoașterii divine. Dumnezeu nu se cunoaște pe Sine prin negație. Ci este vorba de o cunoaștere absolut afirmativă — corespunzând plenitudinii afirmației ontologice infinite — la care și omul este ridicat prin vederea în Duh, mai presus de sine, fără însă ca acesta să poată cuprinde vreodată Lumina infinită, ineputabilă și supraabundentă, ci va înainta la nesfârșit în vederea ei. Tocmai pornind de la această ontologie infinit afirmativă și de la acest catafatism absolut al cunoașterii de Sine al lui Dumnezeu primesc substanță, conținut, sens și valoare toate numele divine descoperite nouă și chiar conceptele despre El, în măsura în care sunt transparente, iconice (iar nu opace precum idoli), adică trimit real către Cel mai presus de ele. În acest sens, este semnificativă critica pe care Sfântul Grigorie Palama o adresa lui Gregoras, care pentru a arăta că tot ce zicem despre Dumnezeu e nume gol (de vreme ce Ființa Lui e mai presus de toate) „a transformat toate afirmările în negații ca să ajungă la concluzia că nu sunt decât nume goale.”⁹⁴ În realitate, numirile lui Dumnezeu nu sunt cuvinte goale, ci ele exprimă lucrările divine, care izvorăsc din Ființa Sa, fără însă ca aceste numiri să poată cuprinde sau exprima deplin Ființa lui Dumnezeu. Văzătorii Luminii nu văd Ființa lui Dumnezeu, dar totuși „*văd pe Dumnezeu Care se revelează într-un mod potrivit Sieși.*”⁹⁵ (subl. n.) Apofatismul nu este agnosticism, descoperirea lui Dumnezeu prin lucrările Sale nu este arbitrară, El este prezent întreg în energiile Sale, care rămân inseparabile de Ființa Sa.

Sfântul Grigorie Palama are cuvinte foarte aspre la adresa celor ce înțeleg întunericul dumnezeiesc în sens privativ: „pentru că nu vedeți lumina declarați că Dumnezeu nu este lumină; cei ce nu numai că vă întoarceți privirile de la lumină și le îndreptați spre întuneric, ci numiți însăși lumina întuneric și faceți deșartă coborârea lui Dumnezeu cât vă privește pe voi”⁹⁶. Despre cei ce consideră teologia negativă — prin care „nu văd și nu cunosc nimic în sens propriu” — ca fiind treapta desăvârșită a cunoașterii, Sfântul Grigorie Palama zice că „au uitat și de ei înșiși declarând această adevărată neștiință în sens de lipsă (a cunoașterii) mai înaltă decât toată cunoștința și mândrindu-se că nu știu nimic în sensul de lipsă (a cunoașterii). Astfel, cei ce *nu cred celei mai mari lumini cad și din lumina cunoștinței.*”⁹⁷ (subl. n.) Comentariul părintelui Stăniloae arată că numai lumina lui Dumnezeu validează și dă sens cunoștinței omenești.⁹⁸ Practic, rămânerea în acel întuneric privativ al lipsei de cunoaștere anulează și puțină lumină din cunoașterea umană și îi face nebuni pe cei ce petrec în el.⁹⁹ Între cunoașterea lui Dumnezeu în Lumina Sa și cunoașterea naturală a omului, există niște analogii, oricât de slabe sau firave ar fi, ele sunt necesare pentru a

acorda o valoare creației lui Dumnezeu, gândirii omului, idealurilor sale. Există o legătură imposibil de întrerupt între Dumnezeu și lume, și există o legătură oricât de slabă între planul cunoașterii umane și cel al existenței. Tocmai aceste legături dau substanță și valoare cunoașterii catafatice și conservă sensul afirmativ al cunoașterii chiar pe culmile negațiilor apofatice. Afirmatia este o „analogie” în planul gândirii umane, oricât de îndepărtată și de firavă ar fi, a Luminii divine, a energiilor Sale creatoare, după cum și ființa creată este o analogie, oricât de imperfectă și îndepărtată, a Ființei și lucrărilor divine, oricât de abisală ar fi concomitent dizanalogia dintre acestea. De aceea, un apofatism absolut — care nu mai conservă afirmația ontologică pe care, de altfel, se bazează — anihilează chiar și „puținul pe care îl putem spune despre Dumnezeu”¹⁰⁰.

După cum a arătat Sfântul Grigorie Palama, „putința vederii lui Dumnezeu e negată de teologi întrucât socotesc pe Dumnezeu necuprins după Ipostasul și Ființa Lui.”¹⁰¹ Deci necunoașterea lui Dumnezeu este determinată de infinitatea Sa absolută, de plenitudinea Sa ontologică, iar nu de vreo privație. Raportul dintre apofatism și catafatism se precizează în cadrul doctrinei despre lucrările și energiile necreate. Acestea emană din Ființa divină, sunt distincte, dar nedespărțite de aceasta. „Acestea se împart în mod neîmpărțit și sunt unite împărțindu-se. Dar tuturor acestor lucrări le stă deasupra Dumnezeu după ființă; pe de o parte, ca unul ce după ființă este mai presus de nume, iar după lucrări poate fi numit; pe de alta, deoarece după ființă e neîmpărtășibil, iar după lucrări se împărtășește. Pe lângă acestea, deoarece după ființă e cu totul neînțeles, iar din lucrări e înțeles în oarecare fel. [...] În sfârșit, pentru că *ființa este cauza acestor lucrări și în calitate de cauză e deasupra lor.*”¹⁰² (subl. n.) Aici Sfântul Grigorie Palama face o precizare extrem de importantă, arată în ce sens Ființa divină este mai presus de lucrările Sale necreate, deși și acestea sunt infinite. Distincția fundamentală este că Ființa divină este de Sine subzistentă și aidoma sunt Ipostasurile divine cele deoființă, pe când lucrările divine nu sunt de sine subzistente¹⁰³, ci subzistă în Ființa divină.

Ființa divină nu se poate împărtăși făpturilor, pentru că ar consuma îndată natura creată.¹⁰⁴ Pentru a înțelege distincția dintre Ființa și lucrările divine, Sfântul Grigorie Palama oferă o analogie sensibilă, a soarelui care împărtășește făpturilor lumina Sa prin raze. „De soare se împărtășește fiecare ființă, dar nici una nu poate primi toate razele lui, iar ființa soarelui n-o poate primi nimeni. Precum deci raza soarelui, deși nedespărțită de soare, totuși numai ea se

împărtășește”¹⁰⁵, la fel și harul deificator îndumnezeiește pe cei ce se împărtășesc de el, deși aceștia nu pot primi natura lui Dumnezeu.

5. Poziții actuale

Consider că pentru raportul dintre cunoașterea catafatică și apofatică gândirea părintelui Dumitru Stăniloae rămâne reperul cel mai important în teologia ortodoxă contemporană. Este bine cunoscută critica pe care a făcut-o viziunii excesiv apofatice a lui Vladimir Lossky, precum și analiza detaliată a celor 3 grade de apofatism, pe care a realizat-o în *Ascetica și mistica ortodoxă*.¹⁰⁶ Spre deosebire de alți teologi contemporani care au supralicitat cunoașterea apofatică (Vladimir Lossky, Christos Yannaras), părintele Dumitru Stăniloae a avut o viziune echilibrată și integratoare, arătând în plus că apofaticul și catafaticul, taina și rațiunea, își găsesc o analogie accesibilă în unicitatea persoanelor create și în intenționalitatea lor comunională. Persoana — fără a o gândi însă în opoziție cu ființa sau în separare de natura umană — este apofatică, are mereu ceva tainic și ineputabil în unicitatea ei, dar ca intenționalitate spre comuniune se dezvăluie catafatic și se exprimă rațional, raționalitatea omului împlinindu-se în comuniunea interpersonală cu Dumnezeu și cu semenii săi.¹⁰⁷ Părintele Stăniloae a arătat că cunoașterea catafatică n-ar fi decât idolatrie a conceptelor fără cunoașterea apofatică (Sfântul Grigorie de Nyssa), iar cunoașterea apofatică ar fi mincinoasă dacă n-ar porni de la cunoștințele catafactice descoperite și ar risca să devină vidă și goală dacă le-ar pierde pe parcurs prin negații. De asemenea, „cunoașterea apofatică, atunci când vrea să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale”¹⁰⁸; „ea transferă pe cea (...) rațională pe un plan mai propriu.”¹⁰⁹ (subl. n.) Care este acel plan mai propriu? Este planul vederii și cunoașterii lui Dumnezeu de către Sine Însuși la care omul participă într-o mică măsură prin cunoașterea lui Dumnezeu din fapte și analogii și într-o măsură maximală prin vederea Luminii necreate. Acest „plan mai propriu” al cunoașterii lui Dumnezeu evidențiază sensul afirmativ al negației apofatice.

Un alt teolog ortodox care a înțeles corect raportul dintre cunoașterea catafatică și cea apofatică a fost Paul Evdokimov. Potrivit acestuia, „teologia negativă este o depășire care nu se desprinde niciodată de fundamentul Său, de teologia pozitivă Revelației.”¹¹⁰ Sensul afirmativ al negației apofatice rezultă și mai clar din următoarele considerații: „Calea negativă nu este o cale nega-

toare (...). *Afirmația triumfă prin negație* (subl. n.), singurul remediu al insuficienței ei, care o obligă să se autodepășească”¹¹¹ înspre „acel Da absolut și spre Prezența totală”¹¹², înspre măsura maximală a cunoașterii lui Dumnezeu în Lumina Sa. În Răsărit, omul gândește mai mult de Sus în jos, dinspre Dumnezeu spre lume: „pentru Răsărit lumea este cea care are o existență îndoielnică: singurul argument al realității ei este existența auto-evidentă a lui Dumnezeu. Filosofia evidenței coincide cu filosofia Revelației.”¹¹³

Referitor la cunoașterea catafatică, Paul Evdokimov spunea: „Orice afirmație omenească este o negare a ei însăși, pentru că ea nu ajunge niciodată la realitatea ultimă, este dincoace de plinătate, și tocmai această incapacitate duce la negarea ei însăși.”¹¹⁴ Dar în Dumnezeu nu este decât Da, este numai afirmație. Cugetările omenești sunt deci nepotrivite din pricina sărăciei lor. Altfel spus, metoda catafatică, definindu-l pe Dumnezeu, dându-i nume, Îl limitează, pentru că orice afirmație omenească operează transcendental sub regimul finitudinii. Finitudinea presupune limită, iar limita presupune negația, neantul. Paradoxal, metoda catafatică, afirmativă este insuficientă cunoașterii lui Dumnezeu pentru că este încărcată de negația inerentă ei.

Cunoașterea catafatică este așadar precară nu pentru că este afirmativă, ci pentru că nu este niciodată suficient de afirmativă. Nu dimensiunea afirmativă a cunoașterii este improprie lui Dumnezeu, ci caracterul finit al afirmațiilor ei. Ea este neîndestulătoare, chiar dacă operează cu atributele și numirile revelate, tocmai pentru că afirmațiile cunoașterii omenești funcționează inevitabil în chip analogic, prin referință la lume și în limitele ei. Altfel spus, originar ele sunt de inspirație divină, dar în conținutul lor trăit există ineluctabil o referențialitate finită, care ține de orizontul specific al experienței umane. Dacă însă orizontul limitat al experienței umane este asumat și depășit, transfigurat prin har, atunci conținutul limbajului catafatic se apropie tot mai mult de realitățile divine, de înțelesul dumnezeiesc al lucrurilor. În această ascensiune cunoașterea catafatică este îmbogățită, luminată, adâncită de cunoașterea apofatică. „Teologia negativă apare ca un supliment pentru teologia pozitivă, aducând ceea ce îi lipsește acesteia, anume garanția că predicățiile pe care le face vorbesc despre Dumnezeu real, nu despre o imagine omenească de Dumnezeu.”¹¹⁵

Un al treilea teolog care s-a arătat rezervat față de excesele teologiei negative a fost în veacul trecut Cuviosul Sofronie Athonitul, trăitor și văzător al Luminii dumnezeiești. Și pentru că a observat acest curent excesiv apofatic în gândirea ortodoxă și-a intitulat cartea sa de pe urmă, autobiografia sa spi-

rituală: „Vom vedea pe Dumnezeu precum Este” (cf I Ioan 3, 2) — iar nu precum nu este, potrivit teologiei negative. De altfel, în toate scrierile sale a accentuat realismul numelor divine, în special revelația sinaitică: „Eu sunt Cel ce Sunt” (Ieșirea 3, 14). În lucrarea sa, *Viața și învățătura Sfântului Siluan Athonitul*, a arătat că pe calea cunoașterii apofatice nevoitorul contemplativ ajunge la ceea ce el a numit „întunericul despuierii” de orice reprezentare mentală și chiar dincolo de limitele condiției spațio-temporale, astfel încât mintea se apropie de pragul veșniciei. Dar aceasta este încă o cunoaștere abstractă, și „vai celui ce ia această înțelepciune drept cunoașterea adevăratului Dumnezeu (...). Vai, pentru că în acest caz noaptea despuierii aflată în pragul adevăratei vederi a lui Dumnezeu se va transforma într-un ecran impenetrabil și într-un zid care îl va separa și mai sigur de Dumnezeu decât întunericul patimilor grosolane, decât întunericul atacurilor demonice vădite sau întunericul pierderii harului și al părăsirii de către Dumnezeu. Vai, pentru că acest lucru ar fi o rătăcire, o înșelăciune, fiindcă Dumnezeu nu e în întunericul despuierii. Dumnezeu se arată în Lumină și ca Lumină.”¹¹⁶

Părintele Sofronie a arătat că apofatismul riscă să fie înțeles ca un agnosticism filosofic și a subliniat faptul că în Sfânta Scriptură nu se vorbește nicăieri despre Dumnezeu ca întuneric, ci despre Dumnezeu ca Lumină¹¹⁷. „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1, 9). „Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu se află întru El” (I Ioan 1, 5).

Studiul de față se dorește o contribuție la un program mai amplu de rezistență teologică față de nihilismul postmodern. Nihilismul încearcă să pătrundă în mod insidios în teologia ortodoxă contemporană pe mai multe căi: printr-un personalism¹¹⁸ extrem afirmat în opoziție cu ființa (spre exemplu, Christos Yannaras și Ioannis Zizioulas)¹¹⁹, printr-un apofatism excesiv definit în opoziție radicală cu catafatismul (Nikolai Berdiaev și Christos Yannaras¹²⁰), prin respingerea analogiei dintre inteligibil și supraineligibil (Pavel Florensky), ajungând să fie negat nu numai principiul logic al identității, ci și sensul supralogic pe care identitatea îl are în Dumnezeu (Jean-Luc Marion), poziție care constituie o culme a iraționalului, anticameră a haosului, a destrucției structurii de coerență a cosmosului; și nu în ultimul rând, prin preluarea integrală — favorizată de polemica antiscolastică excesivă — a criticii heideggeriene a onto-teologiei occidentale, atât nemijlocit, cât și prin intermediul turnantei teologice a fenomenologiei franceze (Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean Luc Marion). Teze filosofice inacceptabile dogmatic, cum ar fi primatul libertății în raport cu ființa, sunt evidente la Berdiaev (aici independent de Heidegger),

Yannaras și Zizioulas. De altfel, toate acestea sunt alimentate de ceea ce profesorul Agouridis a numit „ousiomahia” unora din teologii ortodocși ai modernității (inclusiv recente), care au suferit fie influența directă a nihilismului nietzschean, fie una filtrată de fenomenologia heideggeriană și de programul deconstructivist postmodern. Într-un studiu viitor vor fi avute în vedere în detaliu aceste aspecte. În studiul de față am arătat doar că nu sunt legitime interpretările în cheie neoplatonică, agnostică, postmodernă și cripto-nihilistă ale apofatismului dionisian, cu atât mai mult cu cât în tradiția răsăriteană sensul afirmativ, de exces și maximitate, al negației apofatice a fost din ce în ce mai clar conturat și evidențiat, pe lângă cel de depășire (transcendere) și alteritate.

NOTE

1. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, traducere de Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Institutul European, Iași, 1993, p. 154. Am optat, de cele mai multe ori, pentru traducerea lui Cicerone Iordăchescu pentru că, în opinia mea, este mai consecventă terminologic, mai precisă conceptual și mai articulată dogmatic decât traducerea părintelui Dumitru Stăniloae și decât cea mai recentă, a Marilenei Vlad (Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Ediție bilingvă, traducere de Marilena Vlad, Editura Polirom, Iași, 2018).

2. Ar mai putea fi numiți supraconcepte sau concepte-limită.

3. Ilarion Alefeyev, *Taina credinței. Introducere în Teologia dogmatică ortodoxă*, traducere de Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2014, p. 57.

4. Dumitru Stăniloae, *Note la Teologia mistică*, în *Sfântul Dionisie Areopagitul. Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de părințele Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, nota 274, p. 256.

5. Cum poate limbajul uman viza supra-inteligibilul este o altă problemă pe care nu o tratez aici. Afirm doar că ar trebui pornit de la faptul că Logosul întrupat a vorbit în limbă omenească.

6. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, p. 147.

7. Ștefan Afloroaei, *Postfață la Dionisie pseudo-Areopagitul, Numele divine. Teologia mistică*, p. 171 (nota de subsol).

8. A se vedea și Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, vol. II, Editura Deisis, 1993, p. 67.

9. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, traducere de Vasile Răducă și Gheorghe Drăgulin, Editura ALL, București, 1994, p. 54.

10. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Numele Divine. Teologia mistică*, p. 150.

11. *Ibidem*, p. 154. În studiul introductiv, Cicerone Iordăchescu traduce această frază finală într-un mod care susține și mai bine poziția mea: „Pe Dânsa nici n-o afirmăm, nici n-o tăgăduim, ca Una ce transcende orice afirmație, fiind cauza perfectă și unică a tuturor celor existente și transcende și orice negație prin sublimitatea naturii sale simple și absolute – fără vreo limitare și mai presus de toate (subl. n.)” (p. 19). Și traducerea Marinei Vlad exprimă aceeași teză crucială a preeminenței (supra)afirmative a temeiului divin: „cauza desăvârșită și unitară a tuturor este mai presus de orice atribuire, iar

preeminența celui ce este în mod simplu detașat de toate și dincolo de toate este mai presus de orice suprimare." (Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, ed. bilingvă, p. 261).

12. În capitolele IV și V, potrivit chiar titlurilor acestora, s-a arătat că Dumnezeu în calitate de cauză a celor sensibile și inteligibile nu e nimic din cele sensibile și inteligibile. Altfel spus, El Este într-un mod suprasensibil și supraineligibil. Este semnificativ faptul că Jacques Derrida reproșă apofatismului lui Dionisie că nu este destul de „deconstructivist”, pentru că prin ideea de cauză a readus afirmația în discursul despre Dumnezeu.

13. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, p. 116.

14. Am decis să folosesc majuscule pentru Ființa lui Dumnezeu și pentru „Este”-le divin pentru a sublinia „diferența ontologică” dintre Ființa lui Dumnezeu și ființa lumii. Omonimia ființei este mai bogată decât a înțeles Heidegger, iar diferența ontologică fundamentală este între Ființa lui Dumnezeu și ființa lumii, nu între Ființă și ființare. Heidegger consideră că Dumnezeu este o ființare, fie ea și supremă, iar teologia ar fi o știință ontică pozitivă, pentru că se ocupă de evenimentul istoric al „christității”. Heidegger neagă implicit natura divină, eternă și necircumscrișă a lui Logosului întrupat. Acesta este cripto-arianismul său. De asemenea, este semnificativ faptul că critica heideggeriană a „onto-teologiei” occidentale (fără îndoială excesivă) a fost preluată de toate curentele postmoderne, deconstructiviste și nihiliste contemporane, și, din păcate, insuficient de critic chiar de către unii filosofi creștini occidentali (spre exemplu, Jean-Luc Marion, în *Dieu sans l'être*) sau răsăriteni (Christos Yannaras, în *Heidegger și Areopagitul*), care au identificat în mod nelegitim prea multe puncte comune între gândirea lui Heidegger și apofatismul lui Dionisie Areopagitul, interpretat în cheie neoplatonică, adică acceptând disocierea Unului de Ființă. Tot Heidegger e răspunzător pentru impactul nihilismului nietzschean asupra gândirii postmoderne.

15. A se vedea Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, traducere din limba engleză de Florin Cartagiu, Editura Sophia, București, 2014, pp. 125-128.

16. Dumitru Stăniloae, *Note la Teologia mistică*, nota 271, p. 256.

17. *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 172.

18. În comentariul său la anafora liturgică a Sfântului Ioan Gură de Aur, părintele Stăniloae a arătat că apofatismul Sfinților Părinți accentuează „faptul necuprinderii lui Dumnezeu”, dar ca un fapt trăit, nu doar gândit (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 263).

19. Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, p. 125, p. 127. În opinia lui Zizioulas, „apofatismul nu înseamnă că am depășit conceptul de ființă sau am trecut dincolo de ontologie. [...] Cuvântul „a fi” se aplică cel mai direct și în mod unic lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu e Cel ce este cu adevărat (...), astfel că teologia este adevărata ontologie” (ibidem, p. 125). „Ontologia pur și simplu reprezintă căutarea de către noi a stabilității și permanenței” (ibidem, p. 126). „Nu este prin urmare adevărat să spunem că nu există ontologie în teologia și viața Bisericii [...], că Dumnezeu este: putem realmente cunoaște aceasta. Nu reprezintă o absență de cunoaștere și nu e nevoie de nici o teologie negativă pentru a comunica aceasta” (ibidem, p. 127). Zizioulas însă nu a rămas consecvent cu aceste poziții ontologice.

20. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, p. 64.

21. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, p. 51. Referitor la aceasta, Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește, în traducerea lui Stăniloae, expresia „Cel pururea supraființial este supraplin de supraființialitate” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiunea a Bisericii Ortodoxe, București, 2006, 5a, p. 79).

22. O traducere mai precisă ar fi „lipsa de măsură supraabundentă” sau „nemărginirea supraabundentă”.

23. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, p. 86.

24. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, p. 73. Consider corectă traducerea prin „exces” și a celorlalți doi termeni privitori la viață și la înțelepciune (ὑπερέχουσα și ὑπεράϊρουσα) din motive de consecvență dogmatică și pentru a păstra simetria conceptuală și semantică a frazei.

25. *Ibidem*, p. 148.

26. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol I, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 133-134.

27. *Ibidem*, p. 129.

28. *Ibidem*, p. 137.

29. Daniel Jugrin, „Agnosia: The Apophatic Experience of God in Dionysius the Areopagite”, *Teologia* 2 / 2016, p. 109.

30. *Ibidem*

31. *Ibidem*, pp. 106-107.

32. Charles Stang, *Apophasis and Pseudonymity in the Dionysius the Areopagite: „No Longer I”*, Oxford University Press, 2012, p. 139.

33. *Ibidem*, p. 124.

34. *Ibidem*, p. 129.

35. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și economia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I. 1, *Filocalia II*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, p. 108.

36. Dumitru Stăniloae, nota 71, *Filocalia II*, p. 108.

37. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete...*, I. 2, p. 108.

38. *Ibidem*, p. 109.

39. Dumitru Stăniloae, nota 77, în *Filocalia II*, p. 109.

40. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete...*, I. 49, p. 120.

41. *Ibidem*, I. 50, p. 121.

42. Dumitru Stăniloae, nota 100, *Filocalia II*, p. 120.

43. *Ibidem*, pp. 120-121.

44. Expresia deplină a smereniei divine se găsește în kenoza Logosului Care își asumă natura umană finită.

45. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete...*, II. 39, p. 153.

46. Dumitru Stăniloae, nota 163, *Filocalia II*, p. 153.

47. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 26, p. 187.

48. *Ibidem*, 28, p. 203.

49. *Ibidem*, 47, p. 247.

50. *Ibidem*, 48, pp. 247-248.

51. *Ibidem*, 60, p. 260.

52. Dumitru Stăniloae, nota 222, în *Ambigua*, p. 260.

53. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 62, p. 265.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*, p. 266.

56. *Ibidem*, 82b, p. 319.

57. *Ibidem*.

58. Afirmarea aceasta ultimă și totală nu rezultă din depășirea negației supreme „prin primirea unei cunoașteri și deprinderi care să poată fi iarăși depășită în altă negație.” (Dumitru Stăniloae, nota 273, în *Ambigua*, p. 320)

59. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 99, p. 371.

60. *Ibidem*, 179, p. 518.

61. *Ibidem*.
62. *Ibidem*, p. 519.
63. *Ibidem*.
64. Dumitru Stăniloae, nota 441, în *Ambigua*, p. 520.
65. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, Ediția a III-a, traducere de Dumitru Fecioru, București, 1993, p. 21.
66. *Ibidem*, p. 20.
67. *Ibidem*.
68. *Ibidem*, p. 37.
69. *Ibidem*, p. 24.
70. Sfântul Grigorie Palama, *Apologia mai extinsă*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, cu patru tratate traduse de Dumitru Stăniloae, Ediția a II, Editura Scripta, București, 1993, p. 232.
71. *Ibidem*.
72. *Ibidem*, p. 233.
73. Sfântul Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoștința naturală*, *Filocalia*, Volumul VII, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 498.
74. *Ibidem*, p. 511.
75. *Ibidem*, p. 498.
76. *Ibidem*.
77. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie (Al treilea din cele din urmă: Despre Sfânta Lumină)*, *Filocalia*, volumul VII, p. 291.
78. *Ibidem*, p. 295.
79. *Ibidem*, p. 297.
80. *Ibidem*, p. 298.
81. Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 190.
82. Dumitru Stăniloae, nota 69, în Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie (Al treilea din cele din urmă: Despre Sfânta Lumină)*, *Filocalia*, volumul VII, p. 298.
83. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, *Filocalia* VII, p. 304.

84. Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 189.

85. *apud* Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 61.

86. Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 189-190.

87. *Ibidem*, p. 178.

88. *Ibidem*, p. 188.

89. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, *Filocalia VII*, pp. 305-306.

90. *Ibidem*, p. 332. (Vezi și Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 62.)

91. Bogdan G. Bucur, *The Theological Reception of Dionysian Apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas*, p. 140.

92. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, *Filocalia VII*, p. 307.

93. Dumitru Stăniloae, nota 100, *Filocalia VII*, p. 307.

94. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 155.

95. Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 178.

96. *Ibidem*, pp. 210-211.

97. *Idem*, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, *Filocalia VII*, p. 330.

98. Dumitru Stăniloae, nota 144, *Filocalia VII*, p. 330.

99. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, *Filocalia VII*, p. 330

100. Benjamin Morris, *Divine Darkness. God in the Absence of Theology*, p. 3, https://www.academia.edu/26157936/Divine_Darkness_God_In_The_Absence_Of_Theology, accesat în data de 12.09.2019.

101. Sfântul Grigorie Palama, *Antiereticul al cincilea împotriva celor scrise de Achindin*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 248-249.

102. Idem, *Apologie mai extinsă*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 224-225.

103. *Ibidem*, p. 225.

104. Idem, *Antiereticul al cincilea împotriva celor scrise de Achindin*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 290.

105. *Ibidem*, p. 300.

106. A se vedea Grigore Dinu Moș, „Cunoașterea catafatică și apofatică în teologia părintelui Dumitru Stăniloae”, în *Academician Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae — Părintele Teologiei românești*, Editori: Dumitru Megheșan, Emil Cioara, Viorel Cristian Popa, Florin Toader Tomoioagă, Editura Universității din Oradea, 2014, pp. 77-86.

107. Teologia persoanei este inseparabilă de teologia ființei. Pentru o ființă spirituală *a fi* înseamnă *a fi prezent*. Evident, această prezență nu poate fi separată de ipostasuri în orientarea lor spre Dumnezeu și spre celelalte ipostasuri, care se cuprind în intervalul dintre „aici și pretutindeni”, dintre „acum și pururea”. Valențele spirituale cresc, nu se blochează în impersonal și abstracție. Ca să iubești și să te dăruiești, trebuie mai întâi să fii. Fiind prezent, fizic sau în duh, iubind și dăruindu-te Lui și prin El altora, devii și mai prezent și mai plin de prezența și energiile Celui ce este. De altfel, chiar și pentru personalistul Stăniloae sensul cel mai tare al apofatismului rămâne apofatismul de gradul al III-lea, al necunoașterii Afirmăției infinite a Ființei lui Dumnezeu, căci aceasta rămâne inaccesibilă chiar și celor ce văd Lumina Sa necreată. Despre Ipostasurile divine avem afirmații revelate ireductibile și de necontestat: numele ipostatice ale Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt și raporturile inter-ipostatice: nașterea și purcederea. Nici un teolog cu adevărat ortodox nu a afirmat că am cunoaște mai mult despre Ființa lui Dumnezeu decât cunoaștem despre Ipostasuri. Nu se poate afirma că Ipostasurile ar fi mai „apofatice” decât Ființa. Nici invers. Raporturile inter-ipostatice sunt raporturi ființiale, sub două aspecte: nașterea și purcederea sunt forme de primire a Ființei de la Ipostasul Patern, iar Ipostasurile Sfintei Treimi au identitate de Ființă. Antinomiile dogmatice rămân de neformulat fără înțelegerea raporturilor inter-ipostatice ca raporturi ființiale.

108. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, ediția a II-a, 1996, p. 81.

109. *Ibidem*, p. 82.

110. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, traducere de Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 26.

111. *Ibidem*, p. 26.

112. *Ibidem*, p. 91.

113. *Ibidem*, p. 92.

114. *Idem*, *Ortodoxia*, p. 190.

115. <https://bulzan.wordpress.com/2007/05/19/traditia-apofatica-si-postmodernismul-confluente-si-divergente-in-problema-limbajului/>, accesat la 01.04.2018.

116. Arhimandritul Sofronie, *Viața și învățătura Sfântului Siluan Athonitul*, traducere de pr. prof. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 166-167.

117. Ierotheos Vlachos, „Persoana ca Adevăr, în învățătura Părintelui Sofronie”, în *Părintele Sofronie, Teologul Luminii necreate*, Actele simpozionului științific interortodox Atena (19-21 octombrie 2007), volum îngrijit de Gheorghios Mantzaridis, traducere de Cătălin Ghiț și Elena Dinu, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, pp. 255-256.

118. Fără îndoială, personalismul ortodox moderat din teologia secolului al XX-lea a avut numeroase merite, reușite și deschideri înnoitoare, revigorând spiritualitatea și trăirea liturgică; ceea ce dezavuează este personalismul extrem, în care persoana este definită în opoziție cu ființa.

119. A se vedea în acest sens două studii remarcabile: Ioan Ică jr., „Persoană sau / și Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, pp. 359-385; Jean Claude Larchet, „Persoană și natură. O critică ortodoxă a teoriilor personaliste ale lui Christos Yannaras și Ioannis Zizioulas”, în *Persoană și natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul. Contribuții la dialogurile interortodoxe și intercreștine contemporane*, traducere de Dragoș Bahrim și Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2013, pp. 273-534.

120. A se vedea în Heidegger și Areopagitul că Yannaras preia fără ezitare întreaga critică a lui Heidegger împotriva onto-teologiei occidentale, fără să sesizeze că această critică atinge implicit, cel puțin în parte, și premisele metafizice ale gândirii patristice. Este surprinzător cât de facil găsește tocmai în apofatismul dionisian anticiparea și răspunsul la gândirea lui Heidegger care are însă cu totul alte coordonate și premise ontologice.

IDEEA TRANSCENDENTALULUI ÎN TEOLOGIE

*PROLEGOMENE**

GRIGORE DINU MOȘ

1. Introducere

Veacul acesta, s-a spus adeseori, e cel al marilor problematici antropologice. Provocările pe care modernitatea filosofică și științifică le aduce teologiei sunt fără precedent, iar răspunsurile întârzie datorită faptului că orizontul care le-ar face posibile nu a fost obținut. Este de observat totuși că Biserica a păstrat până în zilele noastre cadrul primei mari sinteze cosmologice și antropologice dintre Revelația divină și conceptele filosofiei și științei epocii antice și medievale. Cunoașterea omului a progresat exponențial începând cu revoluția științifică din secolul al XVII-lea, iar prelungirea ei tehnologică a schimbat nu numai fața planetei și modul de viață al oamenilor, ci și ritmul și natura istoriei. Revoluțiile teoretice ale modernității au pus în joc concepte care au dislocat într-un mod radical habitudinile gândirii. Astfel a apărut necesitatea unei corelări actuale și mai ales *nearbitrare* a unor adevăruri de credință cu aceste mutații fundamentale, nu pentru a modifica înțelesul formulării dogmatice a acestor adevăruri, ci pentru a-l face mai transparent. În același timp nu trebuie ignorat riscul denaturării dogmelor, prezent atunci când discernământul și maturitatea pe care le-au adus două milenii de istorie creștină sunt absente.

Una dintre descoperirile cele mai importante ale modernității filosofice este ideea transcendentalului. Survenirea acestui concept fundamental în teologie ar putea aduce clarificări semnificative (în legătură cu chipul lui Dumnezeu din om, cu unitatea fundamentală a umanității, cu relația dintre primul Adam și Noul Adam și în sfârșit, cu solidaritatea dintre om și lume), deschizând calea formulării unor răspunsuri la probleme rămase în suspensie (cum ar fi, de exemplu, consecințele cosmologice ale căderii lui Adam și transmiterea păcatului ancestral).

2. Ideea transcendentalului în filozofie și problematica ei teologică

Se impune o definire prealabilă a conceptului, cu atât mai mult cu cât a mai fost invocat în spațiul teologiei, din păcate cu semnificații imprecise sau chiar incorecte. Până la Kant termenii „transcendent” și „transcendental” se foloseau în accepții cel puțin înrudite, dacă nu echivalente. Transcendentalul medieval viza atributele supracategoriale ale Transcendenței: *Bonum*, *Verum*, *Pulchrum*. Kant a distins radical transcendentalul de transcendent, printr-o modificare de sens ce va deschide o epocă.

Transcendentul indică ceea ce se află dincolo de orice experiență posibilă, desemnând realitatea noumenală. Datorită nedeterminării fundamentale a *lucrului în sine* kantian acest termen are o ambiguitate greu de eliminat. El nu desemnează în sens strict decât ceea ce afectează facultatea noastră receptivă, Kant insistând asupra acestei descrieri de un drastic minimalism. Ar fi desigur riscantă identificarea acestui sens al transcendenței cu cel teologic, deși ea nu ar fi imposibilă. Dacă se presupune că ceea ce afectează receptivitatea noastră este radical necondiționat, fiind Absolutul teologic, identitatea sensului kantian al transcendenței cu cel teologic al ei pare constrângătoare. Nimic însă din felul în care idealismul transcendental delimitează câmpul experienței posibile în raport cu ceea ce se află dincolo de el nu impune o asemenea presupuziție. În plus, în cazul auto-afectării ea ar fi chiar scoasă din joc, pentru că ceea ce afectează simțul intern este spontaneitatea intelectului, care fiind transcendental nu transcendent, este totodată determinat.

Transcendentalul are un cu totul alt sens. Termenul desemnează condițiile formale de posibilitate ale fenomenului. Aceste condiții sunt pe de-o parte universale și necesare, fiind așadar *a priori*, iar pe de altă parte, sunt și *constitutive* pentru fenomen. Acest caracter ce constituie obiecte prin legarea unui divers dat în receptivitatea noastră este cel care conferă cu adevărat transcendentalitate unei forme. Pe scurt, tot ceea ce este transcendental este și *a priori*, adică *apodictic* și *universal*, dar nu tot ceea ce este *a priori* este și transcendental. Această distincție se reflectă și în constituirea domeniilor cunoașterii. Geometria pură este o știință *a priori* fără să fie transcendentală, în timp ce doctrina formelor *a priori* ale sensibilității, care arată și posibilitatea geometriei, este o teorie transcendentală, purtând de aceea denumirea de *estetică transcendentală*. Într-adevăr, spațiul și timpul nu sunt numai forme ce preced experiența, dar în calitate de forme ale simțului extern și intern, ele *constituie* fenomenul, orice

divers dat în sensibilitate trebuind să fie spațial și temporal (chiar înaintea legării lui apercceptive și categoriale efectuate de spontaneitatea intelectului). Aici survine decisiv distincția dintre spontaneitate și receptivitate. Este facultate receptivă facultatea afectată, iar spontană facultatea care afectează. Receptivă este sensibilitatea și spontan este intelectul. Formele transcendente urmează și ele această distincție divizându-se în forme ale sensibilității (spațiul și timpul, cum am precizat mai sus) și forme ale intelectului ce sunt concepte pure, numite de Kant categorii. Constituirea unui obiect are așadar o dublă determinare formal-transcendentală: estetică și logică, spațio-temporală și categorială. Și în privința logicii, Kant introduce conceptul transcendentalului printr-o distincție: cea dintre conceptele pure ale intelectului și conceptele în genere. Raporturile formale ce fac abstracție de natura conceptelor cad în sarcina logicii formale, în timp ce logica ce conține numai concepte pure, care determină *orice fenomen posibil*, ar fi cu adevărat o *logică transcendentală*. Subiectul care deține formele transcendente estetice și categoriale este *subiect transcendental*. Acest subiect diferă de subiectul empiric (psihologic) prin tipul de conștiință de sine, adică prin tipul de *apercepție*. Kant identifică o diferență fundamentală între *apercepția empirică* și *apercepția transcendentală*. Criteriul diferenței este tot apodicticul, găsit acum nu în natura conceptelor, ci în tipul legăturii dintre obiect și proprietățile lui, legătură exprimată prin *copula* judecăților. Judecățile în care copula exprimă prezența obiectivă a proprietății în obiect (ca în judecata *corpul este greu*) atestă o *legătură obiectivă* a diversului din sensibilitate, dată în mod originar de *apercepția transcendentală*. Judecățile în care în locul atribuirii efective a proprietății unui obiect sunt date simple asocieri (psihologice) de senzații (ca în judecata *de fiecare dată când simt senzația de corp simt senzația de greutate*) atestă o *apercepție empirică* (o conștiință de sine psihologică, nu transcendentală). Această distingere a celor două tipuri de *apercepție* are o importanță cardinală pentru ideea transcendentalului. *Subiectul transcendental este ego transcendental cu aperccepție transcendentală; el deține forme transcendente ce constituie obiectul ca fenomen și în sens general constituie natura.*¹

Această poziție ce acordă subiectului prin transcendentalitate o am-ploare arhitectonică este nouă pentru modernitate, dar în premodernitate ea a fost conținută (în forme ce-i drept radical diferite) în toate religiile ce vorbesc despre o cădere cosmică datorată omului. Evident nu trebuie să facem confuzii și să ne lăsăm purtați de un entuziasm care ar găsi facil identități acolo unde sunt diferențe fundamentale. Pentru Kant subiectul

transcendental constituie natura într-un sens aproape demiurgic, dar constituie o natură ce conține *numai fenomene*, în timp ce asupra *noumenelor* acest subiect nu are nici o acțiune donatoare de forme. În plus, ideea unei căderi cosmice este de neformulat în termeni kantieni. În miturile căderii cosmice omul nu era demiurgic, dar era legat de structura inteligibilă a unei lumi din *illo tempore*, așadar de structura inteligibilă a unei realități ce ar trebui denumită noumenală dacă distincțiile kantiene ar mai avea sens aici. De aceea, integrarea ideii transcendentalului în teologie presupune transformări considerabile.

În primul rând, în afară de formele *a priori* ale *experienței sensibile*, există și forme transcendente ale *experienței religioase*, și anume arhetipurile ce sunt universalii concrete, nu abstract-categoriale, prezente în structurile de adâncime ale spiritului uman. Implicarea lor în morfologia hierofaniilor a fost pusă în lumină de Mircea Eliade, iar manifestarea lor psihică a fost descrisă de Carl Gustav Jung. Locul privilegiat, dar nu exclusiv, de manifestare al arhetipurilor este sacrul. De aceea, studiile de morfologie a religiilor prezentate de Eliade în al său *Tratat de istorie a religiilor* au putut fi cele mai riguroase identificări ale arhetipurilor. O erudiție reductibilă asociată cu o mare forță de pătrundere hermeneutică atestă în *Tratat* dimensiunea planetară a gândirii simbolic-arhetipale proprii omului religios. Această identificare a arhetipurilor pe un registru atât de vast rămâne o perpetuă provocare în fața teologiei și filosofiei transcendente în egală măsură.

Încă înainte de descoperirea gândirii simbolice în secolul al XX-lea, versiunea kantiană a transcendentalului a suferit modificări fundamentale. Fichte, Schelling și Schopenhauer transformă idealismul transcendental mai mult sau mai puțin radical, iar Hegel îl depășește complet prin trecerea la idealismul absolut ce unifică idealismul obiectiv cu cel subiectiv, înlocuind logica transcendentală cu cea speculativă. Evident nici una din modificările amintite nu poate servi drept punct de plecare pentru un transcendentalism teologic, fie datorită eludării temei căderii cosmice, fie datorită altor premise ontologice incompatibile cu arhitectonica dogmei.

O doctrină transcendentală compatibilă cu teologia ar trebui să ofere posibilitatea unui răspuns la următoarele dificultăți:

1) Problema chipului divin din om. În ordinea inteligibilului chipul lui Dumnezeu din om poate fi văzut ca fiind forma lui transcendentală. Prin izomorfismul lui cu Logosul, Adam este Om transcendental. El trebuie să conțină într-un sens care scapă unei înțelegeri frontale structura creației. Căderea sa

a însemnat alterarea arhitectonicii fundamentale a creației. Acest efect cosmologic nu poate fi explicat în absența caracterului transcendent al omului.

2) Problema căderii cosmice cu probleme subordonate:

a) Temporalitatea. Timpul se ia omonim. De aceea, o astfel de doctrină transcendentă trebuie să precizeze care este sensul omonimiei timpului în continuitate cu precizările patristice referitoare la raportul dintre timp și eon. În plus, ar trebui să formuleze un răspuns la întrebarea fundamentală pentru teologie: care este sensul modificării timpului aduse de căderea cosmică?

b) Sensul anarhitectonic implicat de originea transcendentă a căderii. Această modificare a condiției primordiale a lumii a însemnat coruperea eșafodajului mundan și survenirea morții în cosmos. Rațiunile lumii sunt deturnate de la sensul lor originar, iar căderea *adamică* este cea care antrenează această schimbare de sens.

3) Problema refacerii condiției primordiale în urma Întrupării și Învierii. În Hristos, cel de-al doilea Adam, Însuși Chipul divin *transcendent* al Logosului devine și chip uman *transcendental*, ceea ce înseamnă restaurarea totală a condiției primordiale a omului și cosmosului. Refacerea condiției originare a omului are loc *odată cu restaurarea întregii lumi*, ceea ce indică fără echivoc imposibilitatea separării omului de totalitatea lumii.

O articulare programatică a unei viziuni ontologice, transcendente și cosmologice îi aparține lui Florin Octavian. Această viziune pornește de la omonimia infinitului care distinge între Infinitul absolut afirmativ (teologic) și alte forme de infinit ce ar corespunde Abisului preformal ce precede cosmogonia, apoi timpului eonic și, în sfârșit, timpului liniar. Sunt cuprinse în acest tablou formulări ale unor răspunsuri la problemele ridicate mai sus, ce caută programatic raportarea la punctul de vedere dogmatic. Această orientare este răspunzătoare și de discontinuitatea acestei poziții față de versiunile transcendentalismului proprii idealismului german sau fenomenologiei.

Reținem câteva afirmații fundamentale ale acestui transcendentalism arhitectonic urmând tematic în această selecție corelarea cu cele trei probleme de mai sus: 1) tezele privind structura inteligibilă primordială a lumii și omului, 2) sensul anarhitectonic al căderii și 3) unificarea hristologică a Transcendentului cu transcendentalul ca fundație a restaurării lumii.

1) „Structura de coerență a lumii este transcripția transcendentă a Imaginii transcendente a lumii. Imaginea totală a lumii stă concentrată în Dumnezeu și este actul unei Intuiții intelectuale. [...] Timpul istoriei este

efectul unei fracturi transcendente. Afirm că starea cosmică care precede această fractură transcendentală este ideograma sacră a Infinitului. [...] Scalaritatea intelectelor eonice este prima imagine determinată a puterilor Infinitului. Scalaritatea inteligibilă seminală este o a doua imagine. [...] Scalaritatea arhitectonică a rațiunilor lumii are o structură arborescentă, ca replică transcendentală a multiplicării indivizibile a Puterilor Infinitului. [...] Intersecția scalarității eonice și seminale într-o singularitate concentrează totalitatea cosmică devenind punctul de unitate al lumii. Acest punct care încorporează întreaga arhitectonică mundană (subl. n.) este imaginea cosmică totală a Infinitului. Așa cum există o imagine supracosmică a lumii, există și o imagine intracosmică a Eternității. Această imagine este Omul transcendent. Omul transcendent nu este o analogie a Puterilor infinitului, așa cum sunt imaginile scalare pe care le conține, *ci este replica Totalității Infinitului și ideograma Feței Lui.* (subl.n.) [...] Ca ideogramă intracosmică a Infinitului, Omul transcendent este imaginea Unu-multiplă a Unului-Multiplu infinit. Există așadar un Sine transcendent comun pluralității umane ipostatice. Baza perihorezei este unicitatea Sinelui. [...] Într-un sens absolut, numai Infinitul este Axul supracosmic al lumii. Dar acest Ax al Puterilor Infinitului trece prin ideograma lui transcendentală. Omul transcendent este fixat în centrul arhitectonic al lumii. Osia lumii trece prin Omul transcendent. [...]

2) Condițiile de posibilitate ale istoriei sunt rezultatul unei dislocări inteligibile. Mutația noetică constă în dezaxarea structurii concentrice a lumii. Această dezaxare constă într-un defect enstatic al unor subdomenii scalare inteligibile. Într-o fracționare contemplativă anti-tautologică. Fractura contemplativă a acestei deturnări intenționale indică nivelul eonic al acestei mutații. Numim acest accident eonic *survenit în urma unei elecțiuni angelice* excentricitate transcendentală. (subl.n) [...] Extinderea anarhiei inteligibile din domeniul eonic în domeniul seminal este o imposibilitate fără dislocarea *punctului de joncțiune dintre scalaritatea eonică și cea seminală.* Fără dislocarea intențională a Omului transcendent, a *centrului arhitectonic al lumii.* Dacă anarhia a privit numai subdomenii ale spațiilor eonice, prin dislocarea Omului transcendent este *dislocată întreaga arhitectonică seminală.* Dislocarea constă în ruperea Omului transcendent de Axul Puterilor Infinitului. (subl.n.) [...]

3) Chipul enstatic al Infinitului este Singularitatea. Punctul ipostatic în care Sinele Elohimic și Sinele Adamic se întrepătrund. Punctul christologic. În ordine trinitară Ipostasul christic este singurul care are un Sine transcendent, în ordine adamică, singurul care are un Sine transcendent. Întrepătrunderea

transferă Axul Puterilor asupra Omului transcendental. Osia lumii pornește din Omul transcendental. Omul transcendental este indislocabil.”²

În această versiune arhitectonic-inteligibilă, transcendentalul este transcripția și analogia creată a Transcendentului, având trei determinații fundamentale: centralitatea, totalitatea (universalitatea) și medierea. Chipul omului conține analogiile tuturor atributelor și arhetipurilor divine. Omul este analogia transcendentală a Unului-Multiplu divin transcendent, fiind unul ca *sine* (nivelul transcendental *universal* al naturii comune) și multiplu ipostatic (nivelul transcendental *individual* al *ego-urilor* umane). Omul transcendental nu este parte a lumii, ci cuprinde în sine totalitatea lumii, arhitectonica inteligibilă ideală și arhetipală a lumii, adică universalul abstract și universalul concret.

Aceste evoluții filosofice ale ideii transcendentalului de la Kant până în contemporaneitate întâlnesc, așa cum am precizat, expresii primordiale atestate în conștiința mitică arhaică, dar și în Revelația biblică. În cosmologia Genezei, distincția dintre omul empiric și cel transcendental, mai bine zis, dintre nivelul transcendental și cel empiric al omului, poate rezulta din poziția lui diferită în ordinea progresivă a creației cosmosului și a Edenului, din Facere 1, respectiv Facere 2: la sfârșit în cadrul creației lumii (după vegetație și animale, conform Facere 1, 11-27) și la început raportat la spațiul edenic (înainte de vegetație – ca analogie sensibilă a arborelui cosmic, conform Facere 2, 5-12). De asemenea, rațiunea umană, după chipul celei divine, are un rol *constitutiv* (chiar dacă *secund*) în ce privește realizarea sensurilor și împlinirea scopului creației lumii (de conservare a identității celor create și de re-unificare în om a multiplicității creației), din moment ce Adam numește fiecare făptură creată, inclusiv pe femeia sa, iar Dumnezeu nu infirmă numele date de el (Facere 2, 19-22). Pomii din mijlocul Edenului ilustrează, de asemenea, tema centralității omului în creație, a poziției sale în raport cu Axul lumii și cu structura arborescentă și entelehială a rațiunilor divine din lucruri.

3. Prefigurări ale ideii transcendentalității omului în gândirea patristică: Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul

Intuirea cea mai adâncă a existenței unui nivel transcendental de ființare a omenirii i-a aparținut Sfântului Grigorie de Nyssa. Deși el afirmă că omul recapitulează totalitatea ierarhică a lumii vii³, consideră că e insuficient pentru om a fi considerat un „microcosmos” sau o „lume în mic” în sensul în care ar fi alcătuit numai din elementele lumii pământești, doar o ființă care poartă

asemănarea și „pecetea universului”⁴. Ci omul e un amestec de inteligibil și sensibil, cu o asemenea poziție și cuprindere ontologică încât puterile sale inteligibile se pot cerceta pe ele însele⁵, iar prin suflarea dumnezeiască asupra omului, „harul revărsându-se de Sus, pătrunde prin toată lumea.”⁶ Aceasta înseamnă că omul nu este doar o parte a lumii, ci cuprinde în sine lumea, articulațiile inteligibile ale întregului cosmos.

Vladimir Lossky observă că Sfântul Grigorie de Nyssa pornește de sus în jos, de la Dumnezeu la om, pentru a defini chipul omului.⁷ Dumnezeu fiind mulțimea și deplinătatea tuturor bunătăților, iar omul fiind creat după chipul Său, „oare nu în această deplinătate va consta asemănarea sa cu Arhetipul sau modelul său? Așadar, în noi sunt ascunse tot soiul de bunătăți, orice virtute, toată înțelepciunea și tot ce se poate concepe mai bun.”⁸ Pe scurt, „firea omenească a fost făcută părtașă la toate bunătățile”⁹ dumnezeiești, căci „în ideea de chip al Lui se cuprinde tot ce caracterizează pe Dumnezeu”¹⁰. Diferența esențială la nivelul însușirilor e aceea că omul, în calitate de creatură limitată, poate suferi schimbare, pe când Dumnezeu cel necreat e imuabil, datorită infinității și plenitudinii Sale ontologice. Altfel spus, „ceea ce Dumnezeu este în mod infinit, omul este în mod finit.”¹¹ Găsim aici prefigurată ideea transcripției transcendente a tuturor Atributelor divine transcendente.

Potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, când Scriptura spune: „și a făcut Dumnezeu pe om” se referă la întreg neamul omenesc, în sensul că „în această primă creare prevederea și puterea dumnezeiască au cuprins întreaga omenire”¹², iar „la Dumnezeu nu a rămas nimic neterminat când e vorba de originea făpturilor.”¹³ În preștiința lui Dumnezeu „e cuprinsă întreaga omenire ca într-un singur organism.”¹⁴ De aceea, demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu, nu stă într-o parte a lui sau în vreo însușire mai deosebită a sa, ci „vrednicia acestui chip stă în legătură cu întreaga omenire.”¹⁵ Astfel, „întreaga fire care se întinde de la început până la sfârșit formează un singur chip a ceea ce este și azi.”¹⁶ Aceste formulări sunt tot atâtea afirmări ale unității transcendente a umanității de o admirabilă acuratețe. Sunt puse în lumină mai multe sensuri ale totalității: Totalitatea increată a Atributelor divine, totalitatea creată a rațiunilor viului și totalitatea transcendentală ca unitate a umanității ce este imagine creată a Totalității increate.

În mod similar, Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat că omenirea a fost creată la început într-o unitate a firii, dar diavolul a adus dezbinare între oameni și „a împărțit firea în multe opinii și închipuiri folosindu-se de alegerea voinței”¹⁷ lor.

Mai specific, Sfântul Maxim Mărturisitorul a evidențiat vocația de mediator al omului — prin cele cinci medieri: între bărbat și femeie, între paradis și lumea locuită, între cer și pământ, între cele inteligibile și cele sensibile, între Dumnezeu și creația Sa — „ca realizare desăvârșită a dimensiunii teandrice a universului”¹⁸. În viziunea Sfântului Maxim, omul „are în chip natural prin însușirea părților sale de a fi în relație cu toate extremitățile puterea de unire prin mijlocirile între toate extremitățile”¹⁹. Menirea și taina creației este unificarea ei în om. Comentând viziunea Sfântului Maxim, părintele Stăniloae a arătat că omul are o „legătură ontologică” cu toate lucrurile și că este „inelul de legătură” dintre toate părțile lumii și dintre lume și Dumnezeu.²⁰ În om, *ca sacerdot al creației*, „există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine.”²¹ Într-o interpretare și dezvoltare a tezelor antropologice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, părintele Stăniloae a ilustrat pătrunzător unul din elementele esențiale ale transcendentalității omului în raport cu lumea, și anume, poziția sa constitutivă și totalizantă, de limită cuprinzătoare a lumii legată de vocația cosmică a omului: „Părțile creației sunt părțile omului. Ele își găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sunt un cosmos deplin decât prin om și în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. [...] Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om, întrucât e unificată și umanizată deplin în el. Brațele omului sunt mai largi decât toate dimensiunile creației. El e mai cuprinzător decât toată creația neînsuflețită, ajungând până la Dumnezeu și mijlocind între creație și Dumnezeu.”²²

Această centralitate a omului în raport cu arhitectonica lumii este motivul fundamental al caracterului indisociabil al celor două momente ale ieșirii din ordinea primordială: căderea cosmică este consecința implacabilă a celei adamice.

Un alt sistem de corelații și analogii care exprimă, în viziunea Sfântului Maxim, acest nivel al totalizării creației în om rezultă din înțelesurile bisericii-lăcaș de cult, ca „icoană și chip al lui Dumnezeu”, „icoană a cosmosului, alcătuit din ființe văzute și nevăzute”, „icoană și chip al sufletului”²³ omului. Ca lăcaș de cult, biserica îl reprezintă analogic pe om, fiind reprezentată tot analogic de el.²⁴ Putem spune că în viziunea Sfântului Maxim omul este un microtheos și un macrocosmos, iar Biserica, Trupul lui Hristos, este un macroanthropos.

4. Formulări contemporane ale unității transcendente a omenirii: deoființimea umană (Vladimir Lossky și părintele Dumitru Stăniloae); întregul Adam (arhimandritul Sofronie Saharov).

În viziunea lui Vladimir Lossky, după analogia Unului divin ființial — Multiplu ipostatic, „oamenii au o fire comună, o singură fire în mai multe persoane”²⁵, dar această distincție între natură și persoană la om este la fel de greu de înțeles precum distincția dintre Ființa divină unică și Ipostasurile Treimii. Lossky folosește o altă distincție pentru a aduce o lumină clarificatoare asupra celei dintâi, și anume, distincția dintre individ și persoană, deși în gândirea patristică acestea erau folosite, de regulă, ca sinonime.²⁶ Pentru Lossky, omul, ca individ, este o parte dintr-un tot, pentru că împarte natura comună, opunându-se altor indivizi prin felul în care manifestă însușirile ei, dar ca persoană conține în el totul, pentru că se leapădă de eul său egoist care limitează manifestarea întregii naturi umane prin el.²⁷

Pentru distingerea deoființimii umane de cea divină părintele Dumitru Stăniloae folosește o imagine plastică foarte sugestivă, cea a unei rețele de fire cu noduri în punctele de întretăiere. În opinia lui, deoființimea umană nu e o totală, nu implică o întrepătrundere completă a ipostasurilor, ci doar o „continuitate a naturii” purtată în solidaritate, asemenea unui fir (natura umană) cu noduri mai mult sau mai puțin îngroșate (persoanele).²⁸ „Fiecare persoană e centrul atâtor fire actuale câte persoane se află în relație cu ea și centrul atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relație cu ea”²⁹. Prin dragoste și dăruire firul dintre ele se poate îngroșa, dar prin conflict sau indiferență se poate subția, până aproape de rupere.³⁰ Spre deosebire de această comuniune și solidaritate umană, Ipostasurile Sfintei Treimi sunt în mod desăvârșit perihoretice, Unele în Altele, fără nici o slăbire a continuității dintre Ele. Sunt total transparente Unele în raport cu Celelalte. Datorită infinității Acestora unitatea Lor de ființă este absolută și totală.³¹

Stăniloae preia expresiile lui Zenkovsky vorbind despre „tainica unitate ființială a omenirii”, de „reciproca apartenență” a ipostasurilor omenești, care e mai mult decât unitatea de gen și specie a umanității, mai mult decât transmiterea de însușiri prin legile eredității. Fără această unitate — la un nivel încă insuficient conceptualizat — a umanității nu se poate explica răspunderea urmașilor lui Adam pentru păcatul protopărinților.³² În gândirea patristică a fost adeseori afirmată această unitate ființială a omenirii ca pe un fapt misterios. Fiecare ipostas e legat de toate celelalte, și chiar dacă istoric apar pe rând, fiecare e creat ținându-se seama de împlinirea întregului ansamblu, printr-un

fel de conexiune trans-empirică, nonistorică.³³ Taina aceasta nu poate fi exprimată decât antinomic: pe de o parte, ipostasul nu există înainte de concepere, fiind condiționat de actul părinților, pe de altă parte, conceperea e și cel dintâi act al noului ipostas, care participă la propria sa zămislire, primind și asumând natura umană, prin intermediul părinților săi, de la primul om care a avut-o în sine întreagă, adică de la Adam.³⁴ Apariția fiecărui ipostas nou presupune un raport cu întreaga natură umană, deci un raport fundamental și (auto)constitutiv cu Adam, ca om transcendental și în același timp cel dintâi om empiric, adică prima ipostaziere a întregii naturi umane, în care *eul* și *sinele* erau într-un grad determinant intercondiționate și suprapuse.

În remarcabila lui teză de doctorat despre teologia arhimandritului Sofronie, ieromonahul Nicholas Saharov face o prezentare detaliată a modurilor în care a fost gândit raportul dintre consubstanțialitatea treimică și cea umană în teologia răsăriteană, ca premisă pentru a introduce viziunea părintelui Sofronie despre Adamul întreg. Arhimandritul Sofronie „folosește expresiile *vscelovek* (om total) și *vse Adam* (Adam întreg) pentru a exprima ideea unității umanității”³⁵, după modelul consubstanțialității divine. În sprijinul acestei analogii, în Vechiul Testament găsim doar textul : „Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Facere 1, 26), care poate fi interpretat și ca analogie creată ființial-ipostatică a Unului Ființial și Multiplului Ipostatic divin. În Noul Testament pot fi interpretate în aceeași direcție versetele de la Ioan 17, 20-23: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una. [...] Și slava pe care Tu mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei și Tu întru Mine ca ei să fie desăvârșiți întru unime (...).” Remarcăm faptul că o astfel de interpretare nu s-a articulat în mod detaliat în literatura patristică³⁶, ci mai mult în gândirea religioasă rusă modernă și contemporană, caracterizată de idealul atotunității umanității. De exemplu, Serghei Bulgakov ajunge la ideea „indivizibilității reflectării reciproce”³⁷ a eurilor umane. În opinia lui, „chipul lui Dumnezeu în deplinătatea lui nu aparține omului în persoana lui, ci umanității în catolici-tatea (*sobornost*) ei în iubire după chipul triunității consubstanțiale a lui Dumnezeu”³⁸. Există însă o excepție absolut esențială de la teza lui Bulgakov: în Iisus Hristos chipul uman al lui Dumnezeu este complet și desăvârșit, mai mult decât la toți ceilalți oameni la un loc, pentru că pe de o parte, firea Sa umană dobândește atribute divine prin comunicarea însușirilor de la firea Sa divină, și pe de altă parte, Ipostasul infinit al Logosului în care este cuprinsă și asumată natura umană actualizează la maxim potențele acesteia. Pavel

Florensky distinge pe de o parte, între filosofia *homoousiană*, bazată pe consubstanțialitate, care duce la comuniune și cunoaștere adevărată prin iubire, și pe altă parte gândirea *homoiousiană*, bazată pe asemănare, care duce la cunoaștere abstractă și la moralism.³⁹ Ideile lui Bulgakov și Florensky despre unitatea omenirii și a creației sunt însă afectate de speculații sofologice pe care le respingem ferm.

Concepția arhimandritului Sofronie despre consubstanțialitatea omenirii se apropie cel mai mult de cea a lui Vladimir Lossky. După cum arată Nicholas Saharov, între ei există totuși diferențe notabile rezultate din maximalismul și universalismul antropologic al părintelui Sofronie. Ecclesiologia lui Lossky presupune o diviziune între umanitatea nemântuită și membrii mântuiți ai Bisericii, divizând „Adamul unic” din Facere 1, 26. În viziunea părintelui Sofronie consubstanțialitatea umanității depășește limitele Bisericii, cuprinzând pe toți oamenii, chiar dacă Biserica este condiția indispensabilă a realizării chipului și asemănării lui Dumnezeu în umanitate.⁴⁰ În acest sens, el a asimilat deplin concepția antropologică a Sfântului Grigorie de Nyssa amintită mai sus. „La arhimandritul Sofronie dimensiunea dinamică a lui *sobornost* își atinge limita ultimă și devine echivalentul *perihorezei* treimice: fiecare persoană umană poate purta plinătatea tuturor și a toate.”⁴¹ În timp ce Lossky subliniază limitarea omului, arhimandritul Sofronie vorbește de infinitatea omului asemănător lui Dumnezeu.⁴² El vede „îndumnezeirea omului din perspectiva *comensurabilității* și a *egalității* dintre om și Dumnezeu, pe temeiul energiilor divine”⁴³, până acolo că „omul, ca ipostas, devine subiectul energiilor și al atributelor divine.”⁴⁴ Această poziție necesită niște precizări și niște corective dogmatice. Termenii „echivalent”, „egalitate”, „comensurabilitate” sunt prea tari. Nici în cazul singular al Logosului întrupat, firea Sa umană nu devine egală cu cea divină, pentru că, după arăta Sfântul Ioan Damaschin, *perihoreza* dintre naturile lui Hristos este asimetrică, adică numai natura divină pătrunde total natura umană. De altfel, părintele Sofronie folosește într-un mod impropriu chiar și termenul de „identitate” pentru a caracteriza raportul de unire „energetică” dintre Dumnezeu și oamenii îndumnezeiți. Pe de o parte, afirmă în mod excesiv că prin lucrarea lui Dumnezeu (prin har) omul este introdus în veșnicia și viața lui Dumnezeu „până la plinătate, ba chiar până la identitatea celor mântuiți cu Dumnezeu”⁴⁵, însă face foarte corect precizarea că „Esența lui Dumnezeu nu se poate împărtăși făpturii”⁴⁶. Cred că prima afirmație se explică prin felul său propriu, neriguros, mult prea larg, de a defini termenul de identitate. În realitate, el numește „identitate” solidaritatea ontologică deplină și imuabilă

dintre Ființă și Ipostas în Sfânta Treime, precum și cea dintre Ființă și Energiile divine.⁴⁷ În același timp, în chip antinomic le diferențiază: „antinomia de căpetenie a dogmei despre Treime constă în faptul că Fața-Ipostasul și Esența sunt absolut identice, dar în același timp desăvârșit deosebite.”⁴⁸ Similar, vorbește de identitate de viață, dar simultan deosebire de natură între Dumnezeu ca prezență harică și omul îndumnezeit de energiile divine, căci omul îndumnezeit trăiește viața lui Dumnezeu, fiind cu totul pătruns de energiile Lui. Diferența este corect menținută: harul „se împreună în chipul cel mai strâns cu firea noastră făcută, dar astfel încât nefăcutul nu devine făcut, nici făcutul nefăcut.”⁴⁹ Având o înțelegere exactă a diferenței de natură dintre Creator și creatură, menținută și în cea mai puternică unire contemplativă a lor, părintele Sofronie are totuși (așa cum am precizat mai sus) formulări ce devin problematice în domeniul dogmaticii trinitare atunci când este adus în discuție cuplul Identitate-Alteritate (ce rămâne fundamental pentru antinomiile acestei dogmatici). Mai întâi, diferența în Treime nu este niciodată *diferențiere*. În al doilea rând, ea nu este niciodată raport aflat în suprapunere cu identitatea: termenii nu sunt niciodată simultan identici și diferiți. Din primul punct de vedere, nu există nici o realitate trinitară ce s-ar putea *diferenția* în Esență și Ipostas (cum ar fi de exemplu Ființa care s-ar diferenția în Esență și Ipostas sau — cum crede Florensky — o Ființă-Ipostas care s-ar diferenția în Ființă și Ipostas. Din al doilea punct de vedere, acestea nu pot fi simultan identice și diferite. Ființa nu este simultan identică și diferită nici cu Esența, nici cu Ipostasul, ci numai identică cu prima și diferită de al doilea. Esența nu este nici ea identică cu Ipostasul și diferită față de El. Ipostasurile sunt numai diferite și nu identice între Ele, iar Ființa Lor, *aceeași* cu Esența Lor, este identică pentru toate, fără scindare, așadar comună tuturor. Ce este identic (Ființa cu Esența) este doar identic, ce este diferit este numai diferit (Ființa diferită de Ipostas și Ipostasurile în alteritate între Ele), dar Identitatea și Diferența au valoare egală, Diferența nefiind obținută din Identitate ca *diferențiere*. Identitatea Ființei cu Esența și cu Sine, Identitatea Ființei pentru toate Ipostasurile, Identitatea fiecărui Ipostas cu Sine, Diferența Ființei de Ipostas și Diferența Ipostasurilor între Ele, sunt amplasările corecte ale Identității și Alterității în antinomia trinitară.⁵⁰ Aceste precizări nu sunt însă de natură să diminueze profunzimea intuițiilor eshatologice ale părintelui Sofronie care s-a apropiat vizionar de realitatea unității transcendente a umanității ce devine în parousie unitate transcendent-transcendentală, așadar, teandrică a Dumnezeului înomenit și a omenirii îndumnezeite.

5. Consecințele căderii lui Adam ca om transcendentă: exemplificarea puterii explicative și euristice a paradigmei transcendențialității.

Păcatul original a afectat condiția transcendențială a omenirii. „Nu doar una sau alta dintre manifestările omului sunt păcătoase, ci însăși posibilitatea lor specifică, înseși condițiile de posibilitate ale actualizării puterilor sufletului sunt marcate de păcat — în înțelesul maximian de corupție, dispoziție păcătoasă sau deviație a puterilor sufletului de la scopul lor firesc. Așadar, din perspectiva unei concepții transcendențiale, este perfect justificată din punct de vedere rațional transmiterea consecințelor păcatului adamic, inclusiv dispoziția păcătoasă. Căci tocmai această dispoziție rea a voinței, pe care o avem deja de la naștere, are un statut transcendentă. Totuși, căderea transcendențială a umanității nu a fost deplină. Doar demonii au căzut ireversibil”⁵¹ prin fracturarea unității arhitectonice a nivelurilor eonice ale creației.

De asemenea, căderea protopărinților a generat o „opacizare” a lumii (pr. Dumitru Stăniloae) și o catastrofă cosmică”, constând în „dezordine cosmologică” și „mișcare haotică”⁵² a întregii creații. Întrucât, transcendentă, omul, cuprinde în sine arhitectonica inteligibilă a lumii, căderea sa a determinat căderea întregului cosmos.

Căderea transcendențială a umanității, explică de ce fiecare suflet nou e creat în aceeași stare de cădere. Căci nu e vorba în primul rând de o anterioritate temporală, ci de una transcendențială, constitutivă. E o cădere în timp cu timpul însuși, ce modifică începutul însuși al temporalizării, al *transcripției temporale* a arhitectonicii seminale. Actuala formă de temporalitate e un efect al căderii transcendențiale, timpul primordial al creației fiind refractat înăuntrul timpului căzut, într-o înlănțuire cauzală și determinativă, provocată de căderea însăși. Căci actul transcendentă al căderii omului (ca și actul original al creației lui, de altfel) este ontologic anterior potențelor empiric-temporale care-l constituie pe om ca ființă a acestei lumi. De aceea, căderea la nivel transcendentă face ca omul, rezultat al creației divine în *illo tempore*, să apară în timpul căzut ca produs final al unei evoluții cosmice, geologice și biologice. Căderea la nivel transcendentă produce inversiunea temporală a nivelului ontologic cu cel cosmologic, astfel încât privind de sus în jos contemplăm *creația*, dar de jos în sus în câmpul vizibilității se desfășoară *evoluția*, ca expresie temporală căzută a entelehiei lumii. Omul a căzut din centrul sacru al lumii, unde timpul era transparent în raport cu eternitatea și era vizibilă întrepătrunderea parțială a începutului cu sfârșitul. El a căzut într-un timp în care sfârșitul și începutul sunt aproape complet dissociate. Ca atare

timpul a și (re)început într-o condiție alterată de neființă și haos, în care potența primează asupra actului, iar negativitatea îi afectează structura de coerență, căci trecutul *nu mai e*, iar viitorul *nu e încă*, deși trecutul obiectiv rămâne fixat, de neschimbat, viitorul acestui timp rămânând nedeterminat, în timp ce *viitorul parousiei* este singurul care va avea plenitudinea lui *a fi*. Spus simplu, căderea a modificat structura timpului, raportul potență-act, condițiile de posibilitate ale prezentului, regimul actualizării raporturilor cauzale.

Sintetic, efectele căderii omului transcendental sunt: dislocarea ek-static temporală — moartea; dislocarea cosmologică — excentricitatea cosmică; dislocarea arhetipală — separarea eului de sine; a conceptului de arhetip, a universalului abstract de universalul concret; dislocarea viului sacru — omul biologic rezultat al evoluției, al căderii entelehiale a întregului cosmos.

NOTE

* Textul de față constituie o versiune amplificată și substanțial îmbunătățită a studiului meu „Ideea transcendentalului în teologie: prefigurări în antropologia patristică și formulări contemporane”, publicat în volumul colectiv *Antropologia ortodoxă din perspectivă eclesială: provocările postmodernității*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, pp. 411-426.

1. Conceptele și raporturile conceptuale rezumate în acest paragraf sunt detaliat descrise în *Critica rațiune pure*, în special în Estetica transcendentală și Analitica transcendentală (A se vedea Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1969).

2. Florin Octavian, „Enunțuri programatice”, *Castalia, Anuar de arte speculative*, vol 1, *Infinitul*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, pp. II-X.

3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, PSB 30, traducere de pr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 367.

4. Idem, *Despre facerea omului*, PSB 30, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 46-47.

5. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, p. 367.

6. Idem, *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, PSB 30, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 297.

7. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, p. 144.

8. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, p. 49.

9. *Ibidem*.

10. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, p. 294.

11. Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectivă hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2014, p. 97.

12. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, p. 50, p. 78.

13. *Ibidem*, p. 51.

14. *Ibidem*, p. 51.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P. G. 91, col. 396, *apud* Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 304.

18. Lars Thunberg, *Omul și Cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 74.

19. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 391.

20. Dumitru Stăniloae, nota 328, *Ambigua*, p. 391.

21. *Ibidem*, pp. 391-392.

22. *Ibidem*, p. 392.

23. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 13, p. 15, p. 18.

24. *Ibidem*, p. 18.

25. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 149.

26. A se vedea în acest sens Jean Claude Larchet, *Persoană și natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul*, traducere de Dragoș Bahrim și Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2013.

27. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 150-152.

28. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 303, p. 304.

29. *Ibidem*, p. 304.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*, p. 305.

32. Zenkovsky, *apud* Dumitru Stăniloae, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, *Ortodoxia*, 1 (1957), p. 39.

33. *Ibidem*, p. 29.

34. Dumitru Stăniloae, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, pp. 33-34.

35. Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist.* (1896-1993), traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 148.

36. *Ibidem*, pp. 150-151.

37. Serghei Bulgakov, „Blagodatniie zavet prepodobnogo Serghia ruskomu bogoslovstovaniu”, *Put’* 5 (1926), p. 8, *apud* Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist*, p. 156.

38. Idem, „Problema uslovnogo bessmertia”, *Put’* 52 (1937), p. 22, *apud* Nicholas Saharov, *Iubesc deci exist*, p. 157.

39. Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist*, pp. 158-159.

40. *Ibidem*, pp. 165-166, p. 174.

41. *Ibidem*, p. 167.

42. *Ibidem*, p. 169.

43. Ierom. Nathanael Neacșu, *Întru Lumina Ta vom vedea Lumină: conștiință dogmatică și viață duhovnicească în gândirea arhimandritului Sofronie Saharov*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2011, p. 155.

44. *Ibidem*, p. 156.

45. Arhimandritul Sofronie, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, traducere de ieromonahul Rafail Noica, Ediția a II-a, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2011, p. 34.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*, p. 79.

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*, p. 82.

50. În legătură cu raportul Identitate-Alteritate propriu dogmaticii trinitare trebuie spus că dacă Ființa s-ar diferenția în orice sens, am avea o introducere a diferenței în Ființă. Dar aceasta din urmă este echivalentă cu introducerea neființei în Ființa pur afirmativă a Treimii și implicit a circumscrierii (deci limitei) ce survine prin negație. Referitor la imposibilitatea diferențierii Ființei absolute și la necesitatea identității (fără diferență) cu Esența, a se vedea textul lui Florin Octavian din prezentul volum, *Eshatologie și calcul transfinit* nota 1, punctul 1. 2. Acolo sunt indicate temeiurile ontologice ale identității fără diferență a Ființei cu Esența și ale absenței radicale a negativității din Infinitul divin. După analiza multiplei poziționări a negației în ființa determinată (circumscrișă) a lumii, este pus acolo în evidență faptul că absența neființei

din Absolut cu prezența diferenței dintre Ipostasuri și a celei dintre Ele și Ființa lor comună presupune alteritatea fără negație, proprie antinomiei trinitare. Este obligatoriu ca această alteritate să fie dată între Ipostasuri și între Ființă și Ipostas, dar nu între Ființă și Esență. Așa cum reiese din acele considerații diferențierea Ființei de Esență ar separa Ființa de ceea ce este comun Ipostasurilor, transformând Ființa în ceva singular, nu comun. Iar dacă fiecare Ipostas ar avea ființă proprie, nu comună, atunci dogma Unului-Multiplu ființial-ipostatic ar fi negată principial odată cu negarea necircumscrierii Ființei divine: multiplele ființe s-ar delimita între ele, mărginindu-se reciproc. Monoteismul ar fi cu desăvârșire pierdut și substituit cu platitudinea pluralității ființiale a politeismului.

51. Grigore Dinu Moș, *Asumarea transcendentă a vinei. Eseu despre transmiterea păcatului strămoșesc*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2013, pp. 154-155. Cu privire la teoria asumării transcendente a vinei, se impun câteva observații și reformulări. În primul rând, în definirea Ipseității Dumnezeirii este greșită folosirea conceptului de auto-afectare, preluat de la Michel Henry. Divinul nu este afectabil (nici autoafectabil), pentru că este absolut, infinit, impasibil, necondiționat, are plenitudine ontologică. Ar putea fi folosiți alți termeni cum ar fi auto-mijlocire, raport cu Sine al Necondiționatului și Nedeterminatului, auto-reflectare a aseității Ființei etc. O a doua observație privește asumarea de către Hristos a păcatelor omenirii, în sensul că această asumare este pur relațională, Hristos nu asumă păcatele noastre ca și cum ar fi ale Sale, pentru că El nu are nici un păcat, nu are termenul de referință al păcatului. Hristos asumă însă complet consecințele păcatului lui Adam și poartă întreaga povara a păcatelor omenirii.

52. Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectivă hristologică*, p. 173, p. 174.

FILOSOFIE

ESHATOLOGIE ȘI CALCUL TRANSFINIT

(fragment)

FLORIN OCTAVIAN

I În *Fundamentele unei teorii generale a varietăților* Cantor dă structură conceptuală ideii de inspirație areopagitică de transgresare a domeniului numerelor naturale. Mulțimea numerelor naturale are o formă de infinit care a fost numită de Aristotel *infinit potențial*, ea fiind solidară cu temporalitatea. Acest concept al infinitului temporal, tratat în cartea a III-a a *Fizicii* și în cartea a XI-a a *Metafizicii*, care a fost preluat și dezvoltat de Kant, apoi mai târziu (în fundamentele matematicii) de Poincaré, Kronecker și de intuiționiști, prezintă o formă de comprehensiune a entităților aritmetice care leagă numărul de numărare. Definiția lui Aristotel: „ *timpul este numărul mișcării după anterior și posterior*” face din dubla anterioritate și posterioritate a mișcării și numărului, elementul constitutiv al succesiunii temporale. Timpul este (în plan inteligibil) derivat în raport cu mișcarea și numărul, acesta din urmă având sensul ordinalității, nu al cardinalității. Implicarea reprezentanților bine ordonați ai entităților aritmetice ordinale, nu doar a totalităților cu ordinea absentă sau nedeterminată care reprezintă entitățile cardinal-aritmetice, arată că numărul însuși conține analitic ordinea, deci succesiunea. Un astfel de număr trebuie să devină număr al mișcării. Numărul însuși trebuie să posede anterioritate și posterioritate *intrinsecă* pentru a putea număra mișcarea. La rândul ei, mișcarea chiar în regim continuu posedă o relație de ordine (continuumul unidimensional fiind total ordonat, dar nu bine ordonat). Cuplarea ordinii totale a continuumului cinetic cu buna ordonare a discontinuității ordinal-aritmetice arată dubla prezență a ordinii numerice și cinetice *înaintea* sensului temporal al succesiunii. Succesiunea entităților inteligibile ordinale precede atemporal, mai bine zis aevitern, succesiunea temporală însăși. Chiar definiția pe care Aristotel a dat-o timpului impune pentru evitarea circularității, aeviternitatea numărului și a *fortiori* existența infinitului actual. Aristotel a avut însă un reflex defensiv,

întorcând spatele formeii matematice a măreției. Opțiunea lui teoretică din cele două cărți amintite mai sus a fost una *a-theoretică*, așadar necontemplativă. Aeviternitatea nerefuzată substanțelor supralunare este respinsă (fără o justificare speculativă convingătoare) în domeniul infinitului și asta în pofida admiterii caracterului netemporal al obiectelor matematice. Dacă aeviternitatea este acceptată pentru substanțe care admit o formă de mișcare (cea de translație, care poate fi văzută ca analogie vizibilă a unei „translații” orbitale inteligibile — așa cum la Platon gândirea însăși avea o mișcare noetică „circulară”), cu atât mai mult ea trebuie revendicată pentru obiectele matematice care nu admit mișcare de vreme ce acestea o numără, nici timp, de vreme ce timpul presupune numărul ca pe ceva care îl face posibil.

Atemporalitatea obiectelor matematice este pusă în lumină de Aristotel atunci când acesta vorbește despre accidente eterne: faptul că un triunghi are trei unghiuri intră în definiția lui, dar egalitatea acestora cu două unghiuri drepte nu, deși egalitatea este apodictică. O egalitate necesară dar în afara definiției care circumscrie esența este *accidentală și atemporală*, dar fiind *atemporal determinată*, este idealitate *aeviternă nu eternă* a inteligibilului matematic. Aeviternitatea obiectelor matematice este însă mai puternică — mai apropiată de Eternitate — decât aeviternitatea substanțelor supralunare: acestea din urmă admit o formă de mișcare, în timp ce primele nu admit nici una. Cum ar putea atunci numerele să fie date printr-o variație infinit potențială atât timp cât infinitul potențial este de neconceput fără devenire? Dacă totalitatea numerică ar fi privată de infinitatea actuală fiind condiționată de apariția în timp, atunci numerele ar avea un alt tip de mișcare (decât cel de translație) dintre cele patru tipuri de mișcare enumerate în Cartea a XI-a a *Metafizicii*: după substanță, dar și aici una incompletă, pentru că numerele ar admite *apariția* în șirul *productiv* și infinit potențial al numerelor naturale, dar nu și *dispariția* din acesta. Înainte de apariția lui în șir, numărul face o trecere de la *nu este încă* la *este*, iar după apariție numărul ar avea un act atemporal, fiind conservat în regim aevitern. Această asimetrie nu are nici o justificare.

Pentru regimul atemporal al obiectelor matematice trebuie vorbit însă despre aeviternitatea numerelor, nu despre eternitatea lor. Dacă substanțele supralunare nu pot fi eterne, pentru că mișcarea de translație orbitală este incompatibilă cu enstaza absolută a Eternității, obiectele matematice nu pot fi eterne, pentru că ele conțin raporturi logice calitativ negative care permit — în plan extensiv — divizarea totalităților aritmetice în submulțimi complementare. Prezența acestor raporturi negative este incompatibilă cu

natura absolut-afirmativă a Eternității așa cum a înțeles-o Parmenides și ulterior Spinoza în explicația definiției a VI-a a *Eticii* : „Spun Existență absolut-infinită și nu infinită în genul său, pentru că unui lucru infinit numai în genul său putem să-i negăm infinit de multe atribute; pe când, în ceea ce privește Infinitul absolut, esenței sale îi aparține tot ce exprimă o esență și nu implică vreo negație” (subl.n.). De aceea abia interpretarea teologică a atemporalității create drept atemporalitate eonică nu eternă, în lumina cosmogoniei *ex nihilo*, permite simultan respingerea eternității lumii, dar și respingerea reducerii timpului eonic la succesiunea timpului liniar. Creația lumii în *illo tempore* este temporală, dar eonic-temporală nu liniar-temporală. De aceea atemporalitatea obiectelor matematice trebuie interpretată coerent drept atemporalitate determinată (creată), nu drept Atemporalitate absolută (increată). Pentru aritmetică, această condiție determinată a temporalității aeviterne legitimează metafizic existența entităților transfinite¹.

II. Pentru idealismul transcendental, inversarea raportului dintre timp și număr modifică într-un mod nefericit și decisiv definiția aristotelică, făcând imposibilă desolidarizarea analitică a numărului de timp și implicit punerea în evidență a temporalității eonice a numărului — așadar a aeviternității aritmetice. Dacă la Aristotel respingerea infinitului actual nu putea avea forță apodictică, la Kant această negare este constrângătoare în raport cu premisele asumate: idealitatea transcendentală a timpului, considerată împreună cu natura *sintetic apriorică* a judecăților aritmetice și cu faptul că estetica transcendentală are pentru geometrie și aritmetică rolul fundațional pe care îl are logica transcendentală pentru logica formală, determină imposibilitatea principială a eliberării numărului de timp. Succesiunea aritmetică este obținută din forma *a priori* a simțului intern, aceasta fiind inversarea fundațională a idealismului transcendental în fața metafizicii: la Aristotel *timpul* presupune numărul, la Kant *numărul* presupune timpul; la Aristotel timpul are *realitate* metafizică, la Kant timpul are *idealitate* transcendentală. Are loc o implozie inteligibilă a aeviternității aritmetice în timp, un colaps al spațialității actului eonic în adimensionalitatea actului temporal, prin care numerele sunt scufundate în noaptea finitudinii. Succesiunea *inteligibilă* a entităților ordinale este substituită cu succesiunea *cronologică* a ordinalilor, transfinitele fiind aruncate la orizont și devenind din spațiu atemporal al aritmeticii, o limită intangibilă a acesteia. Numerele își pierd locația celestă fiind condamnate transcendental la cronogeneză.

Această poziție care impune aritmeticii sacrificii inacceptabile antrenează dificultăți insolubile chiar pentru estetica transcendentală. Aporiile devin însă

vizibile abia în lumina conceptelor impuse de dezvoltările postkantiene ale matematicii. Ele aparțin esteticii transcendente în măsura în care sunt localizabile în zona relației dintre număr (generat cronologic) și spațiu.

Spațiul esteticii transcendente apare pentru matematica actuală ca fiind un obiect inteligibil fix, nu variabil. Trebuie însă precizat că orice spațiu matematic este astfel. În această privință, daunele pe care fizicienii le provoacă prin confuzia conceptuală dintre sensul matematic al spațiului și sensul fizic al lui trezesc consternarea teoretică. Este deprimant să vezi cum în fizica și cosmologia relativistă se vorbește despre *modificarea* curburii spațiului. În sens matematic, există o accepție legitimă a variației curburii. Această variație însă este fundamental atemporală, pentru că privește absența *identității* curburii pentru toate punctele, nu *modificarea temporală* a curburii. Succesiunea cronologică este absentă sau superfluă atunci când definim un spațiu care are în diferite puncte, diferite curburi. Un spațiu de curbură variabilă este tot atât de fix ca unul de curbură constantă, având o distribuție a curburii în punctele lui stabilită pentru totdeauna. Atunci când vorbim despre variația *temporală* a curburii, avem de fapt în vedere o funcție care asociază unor puncte temporale diferite, *spații* diferite cu diferite curburi, nu *stări* diferite ale *aceluiași* spațiu matematic. La fel, atunci când avem în vedere sensul matematic al translațiilor și rotațiilor — al transformărilor atât de importante pentru programul de la Erlangen — vorbim despre niște funcții care pun în corespondență în mod *atemporal* puncte cu puncte, conceptul timpului fiind aici redundant. În matematică nu există timp. Nu există transformări. Timpul nu este aici decât un abuz de limbaj. Curbarea spațiului, expansiunea spațiului, generarea spațiului, iată tot atâtea nonsensuri matematice. Când fizicienii recurg la asemenea fraude lexicale, spun de fapt că ceva numit spațiu fizic primește în momente diferite, forme atemporale pur inteligibile, că această entitate fizică își modifică forma în timp, dar nu că *forma* însăși se modifică temporal. Modificările metrice ale spațiului fizic sunt de fapt tranziții între forme inteligibile, nu tranziții ale formelor inteligibile. În plus, existența unui *bloc spațio-temporal* suprimă prin coeviternitate și din punct de vedere cosmologic venirea în ființă a viitorului și trecerea în neființă a trecutului ce constituie curgerea temporală. Originea acestei improprietăți a termenilor se afla în nivelarea unei ierarhii a formei și materiei. Forma lumii sensibile (spațiul fizic) este conținut pentru formele pure geometrice (spații cu diferite metrice care au ca elemente puncte geometrice — nu elemente cu proprietăți nespecificate și nici „puncte” ale spațiului fizic) care sunt conținut pentru

formele mai abstracte algebrice (diferite algebre universale definite prin axiome de structură în care avem doar elemente ale unei mulțimi suport care pot fi, substanțial vorbind, orice). Aceste entități algebrice pot la rândul lor fi conținut pentru alte structuri care au ca elemente relațiile, respectiv operațiile lor de diferite arități, această ierarhie a reiterării formei și conținutului fiind infinită. Atunci tranziția cosmică a unei structuri geometrice pure poate fi înțeleasă prin faptul că nivelul cel mai de jos al ierarhiei infinite a formelor matematice este forma inteligibilă a formei lumii sensibile. Numai prin aceste distincții devine comprehensibil modul în care spațiul fizic este formă a lumii sensibile și materie pentru spațiul matematic; felul în care spațiul fizic își poate modifica forma inteligibilă (metrica) fără ca această modificare să aibă sens pentru spațiul matematic; modul în care cosmogonia fizică a spațiului sensibil nu poate coincide cu cosmogonia metafizică a spațiilor inteligibile, prima fiind o cosmogonie doar temporală, a doua fiind una temporal-aeviternă.

Se impune astfel teza nonafectabilității obiectelor matematice. Într-un sens metafizic, nu poate exista un receptacol al formelor matematice, ci doar o formă matematică a receptacolului. În arhitectonica inteligibilului, actul obiectelor matematice are un regim total diferit de cel al *eide*-lor, pentru că indiferent de modul coruptibil sau incoruptibil în care înțelegem receptacolul *eide*-lor, acesta este prin chiar condiția lui receptivă afectabil într-un sens sau altul. De aceea spațiile inteligibile — cu adevărat nonafectabile — au un alt sens decât cel al unui *topos eidos*.

Pentru idealismul transcendentă această nonafectabilitate are o consecință similară: faptul că trebuie să distingem între facultatea receptivă vidă — fără obiect — și forma inteligibilă a ei. Intuiția vidă fără obiect este numită de Kant *ens imaginarium*, fiind una din cele patru forme ale neantului expuse la sfârșitul analiticii transcendente (*ens rationis*, *ens imaginarium*, *nihil privativum*, *nihil negativum*). Această receptivitate vidă nu poate fi totuși identică cu forma *a priori* a receptivității dacă aceasta din urmă este spațiul pentru simțul extern și timpul pentru simțul intern. Dacă spațiul estetic transcendentă este spațiul geometrilor — și acesta este sensul pe care Kant îl are în vedere când vizează intuiția noastră — atunci el nu poate fi în nici un sens receptiv, fiind după cum am spus, nonafectabil. Receptivitatea vidă nu poate fi însă nonafectabilă, o receptivitate fără posibilitatea afectării fiind o contradicție în termeni. De aceea între intuiția vidă și forma vidă a intuiției există o diferență de principiu care a fost fie ignorată de Kant, fie

privată de locul central pe care ar fi trebuit să îl aibă pentru structura esteticii transcendente.

Această ignorare constituie și obstacolul principal pentru sesizarea elementelor logice ale structurii spațiului însuși. Spațiul este un ansamblu de raporturi abstracte care nu sunt elemente intuitive, ci forme conceptuale ale acestora. Dezvoltarea algebrei ca știință structurală a descris prin concepte relații care păreau ireductibil intuitive. Putem spune că astăzi tot ce este relevant pentru tratarea matematică a spațiului aparține intelectului, nu intuiției. Prin construcția algebrică – în sens larg – realitățile inteligibile pure (care pentru Kant țin de intelect) constituie spațiul intuitiv în tot ceea ce el este formal. Matematica nu mai are nevoie de judecăți sintetice *a priori* nu numai în aritmetică cum dorea logicismul, dar nici măcar în geometrie dacă înțelegem până la capăt câte concepte definite pur logic conține geometria în fundațiile ei. Aceste dezvoltări au depășit cele mai optimiste speranțe ale lui Frege².

Logicitatea spațiului, deci spațiul înțeles ca o entitate *conceptuală* nu *intuitivă*, are în față o singură barieră ce pare de netrecut: continuitatea, o proprietate ce rezistă încă definiției, tentativele impuse în matematica curentă fiind incapabile să treacă de o examinare cu adevărat riguroasă. Dar aici ar fi vorba de o limită pe care Infinitul absolut o impune logicii și nu de un dat ireductibil intuitiv care se poate sustrage de sub puterea inteligibilului. Pentru punctul de vedere transcendental însă, caracterul de structură a spațiului definibil logic are drept consecință reconsiderarea raportului dintre intuiție și intelect: ele nu mai sunt facultăți „disjuncte”, intuiția fiind anexată de intelect care îi furnizează acesteia forma. Forma vidă a receptivității vide este *intelectuală*. Această subordonare a intuiției față de intelect infirmă orice interpretare a *Analiticii transcendente* ce acordă imaginației rolul de facultate fundamentală care ar fi, în această calitate, chiar *unitatea* intelectului și intuiției. Deși această opțiune interpretativă infirmă și ea separația transcendentală a facultăților, putem spune că o face de pe o poziție imposibil de susținut în acord cu textul *Analiticii*. Distincția dintre sinteza intelectuală și sinteza figurată anulează orice posibilitate de menținere a unei unități fundamentale și indisociabile a intuiției și intelectului. Intelectul poate fi cuplat în principiu cu alte forme de intuiție, fiind fundamental autonom față de orice tip specificat de intuiție. Această autonomie este asimetrică, nu bilaterală. Dacă o interpretare ar susține autonomia bilaterală a facultăților invocând faptul că intelectul singur nu poate produce decât judecăți analitice, noi am putea apăra independența asimetrică a intelectului într-un mod care ar fi pentru Kant principial imposibil: tot ce este sintetic *a*

priori în intuiție reprezintă raporturi analitice camuflate de insuficienta rezoluție teoretică a axiomaticii lui Euclid. Această axiomatică (în care conceptul de dreaptă este primitiv) nu oferă suficiente detalii pentru surprinderea structurii logice a spațiului.

Cu aceasta ajungem în centrul aporetic al esteticii transcendente. Raporturile pe care geometria elementară nu le poate trata prin concepte pot fi înțelese cu totul altfel în geometria analitică prin asocierea punctelor spațiului cu elementele unui produs cartezian. Produsul cartezian este un *concept* algebric, nu o reprezentare intuitivă. El este esențialmente o operație cu proprietăți definite (are în funcție de iterația ei o aritate determinată, este necomutativă și neasociativă). Avem așadar o algebră universală cu operația „ \times ” a cărei mulțime suport conține clasele care sunt termenii operației, rezultatul acesteia fiind mulțimea de multipleți care sunt punctele *formale* ale spațiului, așadar forma inteligibilă a punctelor geometrice. Acesta este doar un prim nivel al fundației algebrice a spațiului. Altă entitate *nonintuitivă* intră în arhitectura formei inteligibile a spațiului prin structura vectorială a acestuia: spațiul liniar care este și el un concept algebric definit drept grup al vectorilor și corp al scalarilor, axiomele de structură ale acestor două obiecte algebrice fiind completate cu axiomele care stabilesc conexiunea lor. Algebra liniară introduce conceptele *nonintuitive* de dimensiune algebrică și bază în care este implicat conceptul logic (deci *nonintuitiv*) de echipotență din teoria mulțimilor. Axiomele de mișcare din geometrie presupun grupul funcțiilor bijective ale unei mulțimi în ea însăși și introduc subgrupul izometriilor. Distanța în spațiile metrice este și ea o funcție, deci un concept *nonintuitiv*, mai exact *funcția distanță* „ δ ” care satisface condițiile *nonintuitive*: 1) $\delta(x, x) = 0$, 2) $\delta(x, y) = \delta(y, x)$, 3) $\delta(x, y) + \delta(y, z) \geq \delta(x, z)$. Geometria diferențială introduce și ea pentru studiul spațiului conceptele *nonintuitive* ale analizei matematice. Putem vedea cum este constituit sub acțiunea combinată a algebrei liniare și teoriei mulțimilor, analizei matematice și topologiei, tot ceea ce este intuitiv în spațiul esteticii transcendente.

Iată acum aporia: dacă numerele sunt date printr-o variație infinit potențială — așa cum rezultă din întemeierea temporală a aritmeticii — și dacă toate punctele spațiului sunt date simultan, cum definim o riglă în geometria analitică? Dacă o riglă³ este constituită printr-o funcție bijectivă care asociază fiecărui punct de pe o dreaptă dată un singur număr real și fiecărui număr real un unic punct de pe dreaptă și dacă mulțimea numerelor reale (odată cu submulțimea întregilor pozitivi) apare în timp, cum definim domeniul și codo-

meniul riglei în așa fel încât să nu distrugem bijecția? Cum putem avea o funcție bijectivă definită pe un domeniu infinit care are elementele date simultan și cu valori într-un codomeniu tot infinit în care elementele sunt date în progresie temporală? În fiecare moment am avea elemente din domeniu *fără valorile care nu au apărut încă*, deci am avea argumente fără imagini. Conceptul de funcție ar fi strident încălcat. Soluția ar cere ca și domeniul să fie temporalizat. În acest caz, ar trebui să vorbim de lungimea finită a riglei *în fiecare moment* și de variația temporală a lungimii, deci de *cronometrarea* ei. În caz contrar — deci în situația în care avem domeniu infinit cu elemente simultane și codomeniu cu elemente succesive — avem fixitatea drepte și *cronometrarea* marcajului ei: în fiecare moment ar exista o parte infinită a drepte nemarcată numeric. Nu comentăm bizareria acestor soluții. Remarcăm însă că această bizarerie este completată la Aristotel și Kant de extinderea respingerii infinitului actual pentru spațiu ce ne pune în fața altei absurdități: cea a unui spațiu care își conține toate punctele și distanțele simultan, care este infinit și care prezintă *numai* distanțe finite. Gauss a împărtășit și el aceste poziții de vreme ce protesta (în corespondența sa cu Schumacher) împotriva folosirii în demonstrațiile geometrice a mărimilor infinite în act: „însă în ceea ce privește demonstrația dumneavoastră pentru (1), eu protestez mai întâi de toate împotriva folosirii unei mărimi infinite ca o mărime *t e r m i n a t ă*, folosire care nu este niciodată permisă în matematică. Infinitul este numai *une facon de parler*, fiind vorba propriu zis de limite față de care anumite rapoarte se apropie oricât de mult voim, în timp ce altor rapoarte le este permis să crească fără nici o îngrădire.”⁴ În fața acestor cenzuri sublungare ale prințului matematicilor, măreția lui Cantor poate fi cu greu ignorată.

Infinitul potențial și indefinitul actual trebuie denunțate ca fiind false forme de infinit, pentru că ambele sunt nonentități introduse prin fraudă: un infinit care conține numai finitudine. Toate dreptele unui spațiu *cu adevărat infinit* sunt încheiate așa cum în geometria proiectivă dreptele sunt încheiate în punctele improprii. O dreaptă neîncheiată este o pseudodreaptă, o impostură metrică de vreme ce ea nu admite nici o distanță infinită în spațiu. Domeniul unei rigle este cu necesitate o dreaptă încheiată și codomeniul ei mulțimea încheiată a numerelor reale. Aceste creaturi ale dictatului finitudinii — infinitul potențial al aritmeticii și indefinitul actual al geometriei — trebuie izgonite din domeniile inteligibilului odată cu ruinarea pretențiilor fundamentale ale esteticii transcendente. Limitele impuse de idealismul transcendental trebuie demantelate pentru a face loc aeviternității transfinite.

III. „Mai întâi trebuie să declar că, după părerea mea, implicarea *conceptului de timp sau a intuiției timpului* în analiza conceptului [de continuitate], care este mult mai primitiv și mai general, nu este în regulă; *timpul* este, după părerea mea, o reprezentare care pentru explicarea ei clară presupune conceptul de continuitate independent de ea, reprezentare care poate fi concepută chiar cu ajutorul acestui concept nu ca o substanță, ci numai ca un concept auxiliar și corelativ, prin care se stabilește relația dintre diferitele mișcări care apar în natură și sunt observate de noi. Ceva în genul timpului obiectiv sau absolut nu apare nicăieri în natură și de aceea timpul nu poate fi privit ca măsură a mișcării, ci mai degrabă mișcarea ca măsură a timpului, dacă acestei ultime concepții nu i s-ar opune faptul că timpul însuși, în rolul modest de formă a intuiției apriorice necesare, n-a putut s-o ducă la o prosperitate utilă, incontestabilă, deși pentru aceasta ar fi avut suficient timp de la Kant până acum.

De asemenea, convingerea mea este că nu se poate iniția nimic cu așa-numita *formă de intuiție a spațiului* pentru a căpăta o înțelegere asupra *continuuului*, pentru că și spațiul și figurile imaginate în el numai cu ajutorul unui continuu gata pregătit din punct de vedere conceptual dobândesc acel conținut prin care ele pot deveni obiect nu numai de contemplare estetică sau de subtilitate filosofică sau de analogii neprecise, ci și de cercetări de sobră exactitate.

În consecință, nu-mi mai rămâne altceva decât să încerc cu ajutorul conceptelor de numere reale definite în § 9, un concept aritmetic pur cât mai general de continuu punctual.”⁵

Prin aceste declarații Cantor se delimitează de modul în care estetica transcendențială poate funda conceptul matematic al continuității. Forma *a priori* a simțului intern, precum și forma *a priori* a simțului extern presupun conceptul continuumului în loc să-l fundeze. Totuși, asupra poziției lui Cantor privitoare la timp și mișcare poate fi făcută următoarea observație: mișcarea ca măsură a timpului este un concept ininteligibil, pentru că nu precizează ce anume din mișcare poate măsura ceva în genere și mai ales cum poate măsura o mișcare oarecare, mișcarea fundamentală care este timpul. Această dificultate necesită corecta identificare a *componentei formale* a timpului și ferma distingere a ei de *elementul ontologic* al acestuia.

Conceptul matematic al timpului prezent în mecanică (fie ea newtoniană sau relativistă) are două componente: o *axă temporală* care este o riglă în geometria analitică și un *punct privilegiat* al acestei axe care este prezentul

temporal înțeles ca un mobil adimensional pe axă. Axa temporală este divizată într-o mulțime⁶ care conține toate punctele care au precedat punctul în care se află mobilul și care este interval deschis la dreapta (trecutul), într-o mulțime unitate care conține numai punctul locației mobilului (prezentul) și o mulțime care conține toate punctele care succed mobilului temporal și care este interval deschis la stânga (viitorul). Axa temporală este din punct de vedere analitic o riglă, fiind totodată total ordonată, densă, completă și echipotentă cu mulțimea numerelor reale. Acest concept pur formal al timpului este însă insuficient pentru înțelegerea mișcării, datorită faptului că un obiect matematic este fundamental atemporal. Funcția care definește mișcarea ($f(t) = x$) și a cărei derivată de ordinul întâi este viteza, poate fi înțeleasă din punct de vedere *pur matematic* în sens atemporal, deci fără presupuziția vreunei mișcări. Avem de fapt o banală funcție definită pe un domeniu și un codomeniu, ambele total ordonate, dense, nelacunare și care au cardinalul mulțimii numerelor reale. Pentru a avea mișcare trebuie să adăugăm sensului pur matematic o interpretare ontologică care să dea un sens temporal axei care este domeniul funcției: trebuie spus că actul cronologic, reprezentând starea temporală a lui „este”, este adimensional, ocupând întotdeauna un unic punct pe axă, și că acest act adimensional este mobil, că punctele care preced locația mobilului reprezintă starea ontologică a lui „nu mai este”, iar punctele care succed locației mobilului reprezintă starea ontologică a lui „nu este încă”. Trebuie să existe această distribuție triplă a ființei și neființei pentru ca proprietățile matematice ale domeniului funcției să poată avea semnificație temporală: ordinea totală a domeniului să devină succesiune temporală, metrica axei să devină metrică a timpului, intervalele de pe axă să devină intervale temporale iar adimensionalitatea punctului privilegiat care divide axa să devină adimensionalitate a stării de *act temporal*. Interpretarea ontologică care este adăugată structurii formal matematice a axei este de natură să facă mișcarea posibilă, fără acest triplu sens ontologic domeniul funcției devenind exilat în simultaneitatea unui act infinit. Privația dimensională a prezentului este cea care dă sens mișcării, dar și mai important este faptul că mișcarea fundamentală care este rezultatul unei reducții dimensionale a actului aevitern este mișcarea prezentului temporal însuși. Faptul că avem o *funcție* care să aibă un domeniu temporal spune că unui element din mulțimea stărilor, în cazul nostru particular, unei poziții a unui mobil arbitrar, pot să-i corespundă mai multe puncte temporale, dar că unui punct temporal nu pot să-i corespundă mai multe stări, respectiv poziții, fără abandonarea funcției în favoarea unei corespondențe nonfuncționale.

Acestei condiții care impune ca relația de corespondență să fie funcție i se adaugă o ierarhie a actului care constituie arhitectonic timpul pe trei niveluri: *actul aevitern* care precede și conține nediferențiat și „simultan” trecutul, prezentul și viitorul, *actul metric* care este actul punctelor de pe axă dar și al coordonatelor lor, el conținând toate punctele, coordonatele și distanțele de pe ea și *actul temporal* care este un act adimensional care separă două forme ale termenului nemanifest al timpului: neființa trecutului (care nu este absolută fiindcă trecutul nu este purul neant) și neființa viitorului (care într-o primă accepție este una din formele ființei în potență). Reducția actului aevitern la actul temporal divide actul metric într-o clasă de partiții ordonate ale axei. Un element t'_x al acestei clase T' este descris prin următoarele propoziții:

- I) $A = [t_{-\infty}, t_x] \wedge B = \{ t_x \} \wedge C = (t_x, t_{+\infty}] \wedge T = A \cup B \cup C = [t_{-\infty}, t_{+\infty}]$.
- II) $t'_x = \{ A < B < C \}$.

Trecerea de la actul aevitern (care nu divide actul metric) la actul cronologic (care divide acest act) pune în evidență natura compusă a actului partiției. Această trecere are sensul unui colaps dimensional prin care actul metric conservă aeviternitatea numai în sensul prezentului formal al unui obiect matematic. Un obiect fără tranziția empirică și fără un act inteligibil diferit de actul formelor vide ale idealității logice. Dimpotrivă, actul aeviternității ontologice care precede colapsul dimensional este mai mult decât actul formal al aeviternității metrice, pentru acesta din urmă alteritatea prezentului eonic față de cel cronologic fiind lipsită de relevanță. Actul metric este același atât pentru timpul eonic cât și pentru timpul liniar. Pentru interpretarea ontologică a axei T trebuie să avem unitatea fundamentală a actului *formal aevitern*, deci *ideal aevitern*, cu actul *ontologic aevitern*, deci *real aevitern* și unitatea secundă a actului metric cu actul adimensional și *real cronologic* al timpului. În afara amintitei identități a actului metric pentru actul eonic și pentru cel cronologic, trebuie să precizăm cum apar punctele coprezente metric în unitatea cu cele două acte ontologice. Toate punctele din actul metric au aceeași valoare în actul aeviternității ontologice, având o coprezență secundă conferită de prezentul eonic *real nu ideal*, dar au sensuri diferențiate prin diviziunea produsă de prezentul adimensional pe axa temporală: punctele primului element al unei partiții se află în starea nonactuală a trecutului, punctele celui de-al treilea termen se află în starea nonactuală a viitorului („nu este”, în sensul lui „nu este încă”).

Actul care divide al prezentului adimensional nu trebuie confundat cu actul întregii partiții. În ordinea *prezentului temporal*, al doilea element al unei partiții este privilegiat față de celelalte două, prin faptul că este singurul coincident cu starea de *act real cronologic*. Din punctul de vedere al *actului metric* însă, toate elementele unei partiții sunt *coprezente ideal aevitern*. Toate partițiile sunt date simultan în actul metric al axei temporale (ca submulțimi ordonate ale mulțimii părților axei), ele fiind elemente pe o a doua axă temporală în care fiecare punct corespunde unei partiții. Mobilul adimensional al actului cronologic de pe prima axă este corelat cu mobilul adimensional al prezentului unei partiții de pe axa partițiilor, această corelație fiind chiar temporalizarea partițiilor, deci colapsul simultaneității lor. Prezentul adimensional al partițiilor divide în același mod ca actul primei axe temporale axa partițiilor, diviziunea fiind structurată de metapartiții care au o axă proprie — a treia axă — și un prezent adimensional propriu care generează alte diviziuni corelate cu metapartiții de un ordin superior, structura fiind reluată pe o infinitate de niveluri. Înaintarea mobilului pe axa temporală este corelată cu înaintarea actelor adimensionale ale partițiilor de diferite ordine pe o infinitate de axe temporale al căror act cronologic este rezultatul unui colaps global al unui act aevitern infinit⁷.

Partițiile de ordinul unu, deci partițiile axei temporale de la baza structurii infinit dimensionale, sunt după cum am spus, *simultane în actul metric*. Dacă în *actul cronologic* aceste partiții sunt *sucsesive*, atunci sistemul de translații punctuale este *temporalizat*. Numim sistem de distanțe al unei partiții, totalitatea distanțelor dintre elementele primului, respectiv ultimului element al unei partiții și unicul element al celui de-al doilea element al partiției. Atunci temporalizarea intră în coliziune cu o dificultate insolubilă formulată de Kant în antitetica rațiunii: imposibilitatea parcurgerii temporale a unei distanțe infinit actuale. Timpul trebuie să aibă un început nu pentru că trebuie să ne oprim pentru evitarea unui *regressus ad infinitum*; timpul trebuie să aibă un început pentru că nu putem ieși temporal din infinit, nu pentru că nu putem ajunge regresiv la el. *Ieșirea din infinit*, nu *regresul la infinit* este aporia care impune începutul temporal. Atunci în interpretarea ontologică a axei timpului trebuie stabilit un început, dreapta devenind o semidreaptă. Pe de altă parte, dacă mobilul actului cronologic nu poate parcurge o extensie infinit actuală, nici această semidreaptă nu poate fi încheiată decât în actul metric, dar nu în actul clasei punctelor *parcurse efectiv* de mobil. Temporalizarea introduce indefinitul actual în trecut și infinitul potențial în viitor. Dacă infinitul poten-

țial poate fi acceptat pentru înaintarea mobilului în sensul viitorului, indefinitul actual este un nonsens atât pentru trecut, cât și pentru viitor. Soluția acestui impas constă în admiterea unei alte relații de ordine și a unei alte structuri metrice a timpului, iar acest lucru nu face obiectul analizei prezente.

Diferența fundamentală dintre infinitul actual și cel potențial arată pentru ecuația de mișcare că sensul atemporal al funcției $f(t) = x$ în *actul metric* poate menține atât domeniul cât și codomeniul infinite și *încheiate bilateral*, în timp ce sensul temporal al ei în *actul cronologic* impune restrângerea domeniului astfel încât mobilul temporal să nu poată parcurge *complet* axa T .

În afara succesiunii ontologice a punctelor coprezente metric, datorate parcurgerii lor prin actul cronologic, există o *a doua* condiție a timpului: ireversibilitatea mișcării actului cronologic pe axă. Sensul acestei ireversibilități trebuie văzut în următorul mod: dacă funcția de mai sus ar fi injectivă, atunci singura accepție a reversibilității ar fi aceea a deplasării mobilului temporal în sens invers pe axa T . Cum funcția nu este injectivă nici în mecanică, nici în termodinamică (unde x poate fi nu un punct spațial, ci o valoare a temperaturii sau presiunii), apare posibilitatea reversibilității stărilor în condițiile *ireversibilității fundamentale* a mișcării prezentului temporal. Și aici este nefastă confuzia dintre sensul matematic al timpului și sensul fizic al succesiunii temporale a stărilor. Prezența sau absența unei săgeți a timpului nu este o dilemă. Ireversibilitatea timpului este dată *a priori* de deplasarea într-un sens unic a prezentului pe axă chiar în condițiile unei reversibilități a stărilor. Reversibilitatea stărilor înseamnă matematic faptul că funcția care definește mișcarea nu este injectivă și deci că unei valori îi pot corespunde mai multe argumente, adică mai multe puncte temporale. Ea nu înseamnă în nici un caz faptul că mobilul cronologic ar avea o mișcare în sens invers. Această inversare a sensului mișcării mobilului ar putea, în cazul în care prezentul ar avea de două ori aceeași locație pe axă, să pună în corespondență același punct temporal cu două stări. În acest caz nu am mai avea o funcție care să definească mișcarea ci așa cum am mai spus, o corespondență *nonfuncțională*. Așadar, chiar conservarea caracterului funcțional al corespondenței care definește mișcarea impune ireversibilitatea *a priori* a timpului. *Săgeata timpului este săgeata mișcării fundamentale pentru că timpul este mișcarea fundamentală, ca mișcare a mobilului fundamental. Translația temporală a prezentului pe axa T este translația fundamentală.*

Imposibilitatea reversibilității mișcării mobilului pe axa este dublată de imposibilitatea repausului temporal, deci a *înghețării timpului*. Și aici trebuie

distins repausul stărilor de repausul mobilului fundamental. Repausul în ordinea transformării, în cazul de față al transformării după loc, înseamnă din nou ca funcția este noninjectivă, în timp ce repausul fundamental înseamnă că nici un punct temporal viitor sau trecut nu va fi atins de prezent. De aceea, repausul stării presupune mișcarea prezentului în așa fel încât unei stări să-i corespundă mai multe locații ocupate succesiv de actul cronologic. Acest repaus nu presupune niciodată *oprirea* mobilului fundamental, deci nu presupune niciodată suprimarea mișcării fundamentale. Un mobil oarecare poate fi în repaus pozițional sau calitativ, dar nu poate fi niciodată în repaus temporal. El este *purtat* temporal de mobilul fundamental.

Acest fapt ce pare evident pentru mecanica newtoniană este încă mai evident pentru cea relativistă. Ideea conform căreia mișcarea și repausul sunt în relativitate relative este fundamental greșită. Fiecare sistem de referință se află într-o mișcare absolută *intrinsecă*. În primul rând în reprezentarea minkowskiană a spațiu-timpului, prezentul este un mobil adimensional pe axa *ict*. Diferența față de prezentul newtonian constă în faptul că aici axei temporale îi revine un produs în care timpul este un factor. În afara detaliilor de neignorat care caracterizează geometria Minkowski, există o similitudine cu timpul newtonian în privința imposibilității înghețării timpului, mai precis a imposibilității repausului mobilului adimensional care aici este vârful comun al celor două conuri de lumină ce reprezintă trecutul și viitorul.

În al doilea rând, spațiu-timpul relativist face posibilă prin invarianța intervalului spațio-temporal și covarianța intervalelor spațial și temporal, conversia unei translații nefundamentale într-una fundamentală. Repausul spațial presupune și prin invarianța intervalului spațio-temporal *nu numai* prin cuplajul actului metric cu cel cronologic deplasarea *constrângătoare* a prezentului pe axă, deci imposibilitatea opririi prezentului. Repausul spațial este cazul limită în care mișcarea spațio-temporală este convertită *integral* în mișcare temporală, deci în translație fundamentală. În sens *spațial*, un mobil oarecare poate fi în repaus relativ, dar în sens *spațio-temporal*, un mobil aflat în originea unui sistem de coordonate nu poate fi *decât* în mișcare. De aceea conceptul însuși al repausului este fundamental newtonian, pentru că numai în coordonatele spațio-temporale newtoniene repausul spațial nu înseamnă prin covarianță, *conversie* în mișcare temporală. În termeni pur relativști nu există repaus. În acest sens există numai mișcare absolută *intrinsecă* pentru fiecare sistem referențial. Prin conversia amintită fiecare punct se află în mișcare absolută în *propriul* sistem de coordonate: fiind în

repaus *spațial* este în mișcare *pur temporală* și niciodată nu este în repaus *spațio-temporal*.⁸

În sens relativist însă, ireversibilitatea trebuie înțeleasă în condițiile absenței unui prezent cronologic universal pentru toate sistemele. Problema centrală a timpului în mecanică este relația acestuia cu sistemul de coordonate ce determină „înțelesul” unui număr ce este imagine a unui punct, fiind coordonata lui. *Natura punctului* din domeniul sistemului de coordonate stabilește *sensul tranzient* al imaginii din codomeniu. La acest nivel fundamental se pune problema: sunt punctele temporale calitativ diferite de cele spațiale sau timpul și spațiul nu diferă fundamental, fiind doar moduri de „interpretare” a unor mulțimi de puncte, respectiv a unor drepte *spațio-temporale*? Răspunsul celor două mecanici — newtoniană și relativistă — diferă radical în această privință. Pentru mecanica clasică spațiu-timpul ar fi o pură convenție formală, presupunând un produs cartezian format din perechi de coordonate ale unor entități radical diferite: puncte spațiale, respectiv temporale. Un element al unui asemenea produs ar fi o pereche ordonată în care primul obiect al ei ar fi de pildă coordonata unui punct temporal și al doilea a unui punct spațial (la fel cum în termodinamică putem avea convențional alte sisteme de axe pentru timp și temperatură, presiune etc). În schimb, spațiu-timpul minkowskian presupune un produs cartezian între clasele de coordonate reale și imagine ale unor puncte de *calitate* spațio-temporală, produs în care fiecare element este o pereche de coordonate ale punctelor de pe două drepte, *ambele* spațio-temporale. În spațiu-timpul relativității speciale nu există timp și spațiu, ci doar *interpretare* a dreptelor spațio-temporale ca fiind spațiale, respectiv temporale, funcție de orientarea lor. Această orientare corespunde vitezei relative a particulelor: axele ordonatelor sistemelor particulelor care se află în repaus relativ sunt paralele, cele ale sistemelor aflate în mișcare unele în raport cu altele au un unghi nenul proporțional cu viteza. Acest lucru face ca o dreaptă spațio-temporală într-un sistem să fie o axă temporal spațializată într-altul (deci o axă ict). Faptul că un punct este temporal sau nu, depinde de sistemul în care considerăm coordonatele lui. La rândul ei, orientarea diferită a axelor absciselor este corelată cu clasele de echivalență diferite pentru sisteme de referință diferite, unde relația de echivalență este simultaneitatea înțeleasă ca identitate a coordonatei temporale a evenimentelor. Două evenimente care într-un sistem aparțin aceleiași clase de echivalență, într-altul aparțin unor clase de echivalență diferite. De fapt, fiecare sistem de referință secționează într-un mod propriu spațiu-timpul,

introducând în omogenitatea calitativă spațio-temporală diferențierea calitativă a timpului de spațiu împreună cu determinarea clasei de echivalență a simultaneității. Spunem că sistemul „interpretează” spațiu-timpul: tăieturile operate de perechea de axe care determină coordonatele unui punct decid ce este spațial, ce este temporal, ce rămâne spațio-temporal și ce este simultan. Dacă punem problema realității spațiu-timpului independent de tăieturile care-l interpretează, atunci vom avea o entitate omogenă ontologic în care noțiunea de timp își pierde sensul. Distincția dintre trecut, prezent și viitor este abolită de vreme ce ea are sens numai într-un sistem de referință. În absența unei tăieturi efectuate de un sistem, timpul dispare, rămânând doar evenimente repartizate în puncte spațio-temporale fără determinarea caracterului lor cronologic. Acest lucru binecunoscut și scandalos, de natură să nască dispute în fizica teoretică atunci când se vorbește de dispariția timpului în relativitate, poate fi corect înțeles numai prin triplul caracter al actului introdus mai sus: actul cronologic, metric și aevitern. Dacă mecanica clasică admite actul metric și cronologic — așa cum este obligată să facă orice teorie care introduce conceptul de axă temporală — în schimb nu spune nimic despre un act care să conțină trecutul și viitorul într-un prezent de altă natură decât cel cronologic. Teoria nu are nevoie de actul aevitern. Pentru mecanica clasică actul cronologic este singurul act real. *Relativitatea specială este prima teorie fizico-matematică care introduce explicit coprezența eonică a evenimentelor în spațiu-timp.* Această coprezență totală necesită diferențierea *simultaneității de coordonată temporală* (definită de fiecare sistem) de *simultaneitatea aeviternă* (independentă de orice sistem). Evenimentele sunt simultane temporal într-un sistem, dar sunt simultane aevitern în toate sistemele sau mai exact, în nici unul. În toate, dacă știm că aeviternitatea este interpretată de orice sistem, în *nici unul*, dacă știm că simultaneitatea aeviternității nu este intrinsecă nici unui sistem. Secționarea spațiu-timpului de către axele unui sistem face trecerea de la actul aevitern la cel cronologic, deci de la universalitatea simultaneității eonice a evenimentelor la un sens „local” al trecutului și viitorului. Spațiu-timpul conține *ambele* acte, iar disputa dintre „temporali” și „aeviterni” este rezultatul confuziei dintre actul aevitern și actul cronologic sau al greșitei eliminări a actului cronologic în numele simultaneității aeviterne. Nu există incompatibilitate între timp și eon, ci doar supraordonare a eonului față de timp. Trebuie distins între suprimarea eonică a timpului și constituirea timpului din eon prin secționarea eonului. Această secționare nu numai că interpretează aeviternitatea, dar și transcrie într-un

mod propriu conținutul ei evenimential. Transcripția unui conținut de evenimente al aeviternității într-un interval temporal o numim *transcripție diastematică*.

În urma acestei analize preliminare a conceptului formal al timpului, se pot desprinde următoarele determinații ale acestuia:

1) O axă este o riglă în geometria analitică. Considerăm domeniul riglei ca fiind identic cu o clasă unidimensională de puncte adimensionale și codomeniul cu mulțimea numerelor reale. Versiuni alternative ale axelor pot avea codomenii imaginare (cum este cazul pentru axa temporală spațializată din relativitate).

2) Pentru a avea timp trebuie să existe o interpretare ontologică a unei axe dată prin căderea din simultaneitatea actului ei metric. Această interpretare are loc prin divizarea axei în partiții cu trei elemente eterogene ontologic. Orice moment temporal este înțeles ca fiind o poziție a prezentului adimensional pe axă, iar fiecărui moment îi corespunde o unică partiție – partiția caracteristică a momentului. Fiecărei partiții îi corespunde o unică partiție de ordinul doi, fiecărei partiții de ordinul doi îi corespunde o unică partiție de ordinul trei, acest raport fiind reiterat *ad infinitum*. Partițiile de ordinul unu formează o axă secundă în care fiecare partiție caracteristică unui moment din axa de ordinul unu este reprezentată de un unic punct. Partițiile de ordinul doi sunt partiții ale axei secunde. Ele devin puncte pe o axă suplimentară, acest raport fiind de asemenea reiterat *ad infinitum*. Înaintarea prezentului adimensional pe axă este reflectată logic pe o infinitate de axe ale partițiilor caracteristice care aparțin fiecare unui nivel distinct al ierarhiei tipurilor logice. În originea acestui spațiu infinit dimensional sunt suprapuse *actele proprii* fiecărei axe, formând prezentul *formal ierarhizat* al timpului. Acesta poate fi văzut ca fiind un colaps al unui prezent aevitern *unitar* și coextensiv cu *întregul* spațiu infinit dimensional.

3) Interpretarea ontologică a axei temporale privește:

a) Raportul dintre ființă și neființă în structura timpului (neființa trecutului, neființa viitorului și ființa în act a prezentului).

b) Tipurile de act temporal (actul aevitern, actul metric și actul cronologic).

4) Timpul este mișcarea fundamentală. Mobilul acestei mișcări nu este obiectul, ci *prezentul lui*. El este *mobilul fundamental*. Acest mobil nu poate fi în repaus, iar deplasarea pe axa timpului are un sens unic. Unicitatea sensului acestei mișcări este ireversibilitatea *a priori* a timpului care trebuie distinsă de ireversibilitatea succesiunii stărilor. Această ireversibilitate *a priori* poate fi încălcată doar dacă timpul este o curbă închisă (respectiv dacă are o submulțime de puncte care este o curbă închisă), dacă sensul mișcării temporale nu este unic, dacă există o rotație a axei temporale cu 180° sau dacă există cel

puțin o pereche de sisteme de coordonate cu axele temporale antiparalele. Primele două cazuri permit ca relația de corespondență care definește mișcarea să nu fie funcție, următoarele două sunt dificil de interpretat ontologic.

5) Imposibilitatea repausului temporal este întărită în relativitate de invarianța intervalului spațio-temporal, respectiv de covarianța intervalelor spațial și temporal. Datorită acestei invarianțe repausul spațial este de fapt conversia *integrală* a mișcării în mișcare *exclusiv* temporală.

6) Simultaneitatea în relativitate, ca identitate a coordonatei temporale a n evenimente, este o clasă de echivalență identică pentru sistemele care au axele ordonatelor paralele și axa absciselor comună. Sistemele cu un unghi nenul al axelor ordonatelor, respectiv absciselor, au clase de echivalență diferite ale simultaneității.

7) Un sistem de axe interpretează spațiu-timpul prin secționarea lui. În urma acestei secționări punctele de pe o axă devin puncte temporale, cele de pe alta, puncte spațiale, iar restul punctelor rămân spațio-temporale. În absența unei tăieri a spațiu-timpului de către un sistem de axe, timpul dispare sau mai precis el nici nu poate să apară, iar punctele întregului spațiu-timp sunt simultane într-un act aevitern.

8) Simultaneitatea aeviternă trebuie distinsă de simultaneitatea de coordonată proprie fiecărui sistem. Simultaneitatea aeviternă este universală și corespunde actului aevitern, simultaneitatea de coordonată este „locală” și corespunde actului cronologic. Simultaneitatea actului metric este coextensivă cu cea aeviternă, dar cu distanțele determinate în fiecare sistem. De aceea actul metric ideal aevitern este intermediar între actul real aevitern și cel real cronologic, iar actul cronologic transcrie selectiv conținutul evenimential al actului aevitern. Structura timpului antrenează toate cele trei acte. Actul eonic este fundamentul întregului spațiu-timp⁹.

IV. Actul eonic și actul temporal sunt două forme ale ființei determinate, o formă de act fiind solidară cu un sens al *faptului de a fi*. Distincția dintre actul aevitern și actul cronologic înseamnă pentru obiecte și pentru evenimente distincția dintre *faptul de a fi în regim aevitern* și *faptul de a fi în regim temporal*. Această diferență a sensului ființei determinate este încă mai evidentă în privința liniilor de univers. În regim aevitern toate liniile de univers sunt simultane eonic, iar trecutul prezentul și viitorul sunt date în această simultaneitate sau mai precis sunt abolite în ea. Actul eonic este actul panoramic al lumii: traiectele cauzale sunt expuse polifonic în spațiul actului lumii în care arhitectura istoriei poate fi atemporal contemplată.

Secționarea cronologică a eonului caracteristică transcripției diastematice înseamnă o modificare a *faptului de a fi* al evenimentelor, al obiectelor și al liniilor de univers, în așa fel încât are loc o reducere dimensională a prezentului care din prezent „spațial” devine prezent adimensional. Această reducere este de fapt geneza timpului. Această cronogeneză fragmentează coaeviternitatea evenimentelor și liniilor de univers și permite existența unor semnificații temporale pentru diferitele drepte care intersectează liniile de univers. Punctul în care axa absciselor unui sistem intersectează o linie de univers este locul spațio-temporal al evenimentului prezent în acel sistem. Aici trebuie distins între *prezentul cronologic propriu* și *prezentul cronologic de coordonată*.

Prezentul propriu este un *prezent adimensional*, el fiind locul spațio-temporal aflat în originea unui sistem de coordonate. El definește simultaneitatea punctuală absolută a unui eveniment. Pentru că originea oricărui sistem de coordonate se află acolo unde se află prezentul sistemului, putem spune că fiecare sistem are un prezent propriu. Acest fapt este echivalent cu existența unei pluralități de *monade* adimensionale *de prezent*, fiecare fiind mobilul temporal al unui sistem, mobil aflat permanent în originea lui. O monadă cronologică se deplasează pe axa *temporală* a unui *unic* sistem. Fiecare monadă cronologică se mișcă pe axa ordonatelor sistemului propriu, deci se mișcă *pur temporal* în acest sistem. Simultaneitatea punctuală într-un sistem este simultaneitatea *coprezenței monadice* a unor evenimente. Monada de prezent fiind adimensională, există întotdeauna un *unic eveniment* actualizat monadic. Într-un sistem, un eveniment este coprezent monadic *numai cu sine*, așadar este *simultan monadic numai cu sine*. Simultaneitatea monadică este o relație *exclusiv reflexivă*, iar clasa de echivalență definită de simultaneitatea monadică are întotdeauna cardinalul egal cu unu.

Prezentul de coordonată nu este adimensional: numărul dimensiunilor lui este identic cu numărul axelor *spațiale* ale spațiu-timpului, fiind însă adimensional pe axa temporal spațializată *ict*. Pentru un spațiu-timp bidimensional prezentul de coordonată este unidimensional el fiind o dreaptă, pentru unul n dimensional el este $n-1$ dimensional. Acest prezent definește sensul simultaneității în relativitate drept clasa de echivalență a evenimentelor cu aceeași coordonată temporală într-un sistem. Actul acestui prezent este straniu, pentru că el permite contemporaneitatea într-un sistem a evenimentelor aflate în trecutul și viitorul altui sistem *fără* să fie vorba nemijlocit despre abolirea aeviternă a timpului. Astfel pe universalitatea prezentului eonic este definită localitatea prezentului de coordonată și aceasta este de fapt descrie-

rea ontologică a tăierii spațiu-timpului. Secționarea spațiu-timpului este tranziția de la prezentul aevitern la prezentul de coordonată, de la *faptul de a fi eonic* la *faptul de a fi temporal*. *Faptul de a fi* este văzut aici ca fiind solidar cu un alt fapt ontic, iar această co-factualitate este co-actualitatea evenimentelor, deci co-prezența lor. În actul eonic *toate* evenimentele sunt coprezente, în actul de coordonată *unele* evenimente sunt coprezente iar în actul propriu un *singur* eveniment este coprezent numai cu sine. Actul aevitern și cel metric sunt *universale*, cel de coordonată este *particular* iar cel propriu este *singular*.

Simultaneitatea de coordonată și simultaneitatea monadică sunt două restrângeri ale simultaneității eonice. Sensul simultaneității de coordonată este cel al coprezenței spațiale. Sunt simultane în acest sens evenimentele care coexistă în punctele *pur spațiale* ale spațiu-timpului. Mulțimile de puncte pur spațiale sunt diferite în sisteme diferite, iar relativitatea simultaneității este relativitatea coprezenței spațiale. Această coprezență este ceea ce un sistem reține din simultaneitatea aeviternă. Spațiul este fragment eonic conservat. Fiecare sistem reține alt fragment al actului aevitern și această selecție este tăierea spațiului din eon. Această secționare este unică pentru fiecare clasă de sisteme cu axa absciselor comună și ea constă nu în generarea efectivă a axei (ea este o submulțime aevitern existentă a spațiu-timpului), ci în interpretarea punctelor spațio-temporale din componența ei drept puncte *spațiale dar nu temporale*. Interpretarea unui punct spațio-temporal drept punct spațial înseamnă interpretarea *faptului de a fi aevitern* ca *fapt de a fi acolo* și aceasta este modificarea ontologică pe care o aduce secționarea spațială a eonului în raport cu actul aevitern.

Simetric, interpretarea *faptului de a fi aevitern* drept *fapt de a fi atunci* (un *atunci* generic care poate fi un *atunci* trecut sau viitor) este primul nivel de constituire al *tăieturii temporale* a spațiu-timpului prin care coprezența aeviternă este restrânsă la un ansamblu unidimensional *temporal dar nu spațial*. Al doilea pas constă în diferențierea secundă a lui *atunci*, în *atunci* care *nu mai* este și *atunci* care *nu este încă*. Acest sens diferențiază negația prezentului în două forme distincte (negația ca trecut și ca viitor). Realitatea actului aevitern este disociată în *faptul de a fi ideal* al axei temporale și *faptul de a nu fi* al trecutului și viitorului. Între actul metric ideal și nonactualitatea trecutului și viitorului, singurul act care conservă *realitatea* eonului, deci sensul originar de *prezent* al aeviternității, este *faptul de a fi acum*.

Pentru că *faptul de a fi acum* este singurul sens al *faptului de a fi* care conservă în timp sensul de *prezent* al actului eonic, el este singurul sens în care

actul cronologic este restrângerea celui aevitern. Dacă prezentul aevitern definește *coprezența* aeviternă, *faptul de a fi acum* definește *restrângerea* coprezenței aeviterne la cea spațială. Simultaneitatea de coordonată, ca simultaneitate a punctelor spațiului, este *faptul de a fi acum al faptului de a fi undeva*. Dacă luăm în considerare numai punctele temporale și excludem punctele axei spațiale obținem astfel *faptul de a fi cândva dar nu acum*, dacă avem în vedere întreaga axă spațială, atunci avem *faptul de a fi împreună acum*, dacă excludem din ea punctul de intersecție cu axa timpului, atunci avem *faptul de a fi acum și acolo* iar dacă avem în vedere punctul din origine spațial și temporal fără să mai fie spațio-temporal, atunci avem *faptul de a fi aici și acum* care este propriu *monadei de prezent*. Diferența factual ontică a simultaneității de coordonată față de simultaneitatea monadică pur reflexivă este diferența dintre *faptul de a fi acum acolo sau aici și faptul de a fi aici și acum*. Acești radicali ontologici sunt cei care dau calitatea ontologică a timpului, spațiului și eonului. Punctele actului aevitern sunt *puncte spațio-temporale*, cele diferite de origine ale axei temporale sunt *puncte temporale dar nu spațiale*, cele diferite de origine ale axei spațiale sunt *puncte spațiale dar nu temporale* iar punctul intersecției axelor este unicul *punct spațial și temporal*. Caracterele: *punct spațio-temporal*, *temporal-nonspațial*, *spațial-nontemporal*, *spațial și temporal* își au fundația în modularea *faptului de a fi*, în multiplul sens al faptului ontic, atunci când avem în vedere modificările factual ontice prin care actul panoramic al lumii este transcris de lectura temporală a liniilor de univers.

Forma fundamentală a timpului eonic este un *Acum care este întotdeauna* și cea fundamentală a spațiului un *Aici care este pretutindenea*. Forma fundamentală a spațiu-timpului este un *Acum-Aici care este întotdeauna și pretutindenea*. Acestea sunt cele mai puternice analogii determinate ale eternității și ubicuității Infinitului absolut. Infinitul absolut este *transcendent* oricărui acum și oricărui aici, eternitatea lui constând într-un *întotdeauna **dincolo** de orice acum* iar ubicuitatea într-un *pretutindenea **dincolo** de orice aici*. Formele fundamentale ale spațiului, timpului și spațiu-timpului sunt însă *imanente* oricărui aici, oricărui acum, respectiv oricărui aici-acum. Astfel *Aici care este pretutindenea* este un *Aici care este **orice** aici*, *Acum care este întotdeauna* este un *Acum care este **orice** acum* iar un *Aici-Acum care este pretutindenea și întotdeauna* este un *Aici-Acum care este **orice** aici-acum*. Această structură unu-multiplă a spațiului, timpului și spațiu-timpului este posibilă numai dacă există o formă de întrepătrundere în care toate *acumurile*, toate *aiciurile*, toate *aici-acumurile* să se conțină toate pe toate în forma totală a universalului, *fiecare*

pe fiecare în forma distributivă a lui și oricare pe oricare în forma nedeterminată a lui. Întrepătrunderea tuturor locurilor spațio-temporale trebuie să fie compatibilă cu regimul determinat al ființei, fiind ea însăși doar o analogie a interiorității enstatice a Infinitului absolut. Acest fapt este echivalent cu menținerea unei infime exteriorități a locurilor co-interioare care face posibilă ulterior instituirea exteriorității veritabile a acestora ca instituire a distanțelor spațio-temporale.

Infima exterioritate a punctelor concentrate în paninterioritatea lor face ca distanțele spațio-temporale să fie nedesfășurate, spațiu-timpul existând înlăuntrul lui însuși. Această interioritate a spațiului în spațiu, a timpului în timp sau a spațiu-timpului în spațiu-timp o numim *centralitate aeviternă*. Desfășurarea efectivă a distanțelor, instituirea exteriorității în întreaga ei magnitudine, ca sistem de distanțe *noninfinitezimal*, este *periferia*, respectiv *circumferința aeviternă*. Trecerea de la centrul eonic la circumferința eonică este trecerea de la starea de a fi înlăuntru a lui Aici-Acum care este toate aici-acumurile la suprafața „sferei” aeviterne infinite care este chiar spațiu-timpul desfășurat. Desfășurarea suprafeței sferei este de fapt o abolire a interiorității omnilaterale a locurilor în centrul aevitern. Această suprimare este fundamentul distanței. Distanțele pot avea valori nenule pentru că universalitatea cointeriorității este suprimată, iar spațiu-timpul poate fi continuu pentru că întrepătrunderea este conservată în proximitatea infinitezimală a fiecărui punct.

Aeviternitatea periferică ca eon desfășurat, conține prin abolirea universalității întrepătrunderii, *aici-acumuri* locale a căror totalitate are o structură metrică definită. Se poate vorbi atunci de dubla condiție a actului eonic ca act central aevitern și ca act al circumferinței aeviterne. Acest regim dublu al actului este corelat cu modul în care universalitatea cointeriorității este menținută sau abolită. În centrul aeviternității, universalitatea cointeriorității este solidară cu universalitatea coprezenței locurilor evenimentțiale, pe circumferința aeviternității, universalitatea cointeriorității este suprimată, iar cea a coprezenței conservată. Coprezența aeviternă pe circumferință este o proiecție a coprezenței din centrul eonic care nu păstrează cointerioritatea. Astfel iau naștere din atotcuprinderea aceluia Acum-Aici care este întotdeauna și pretutindeni distanțele interne eonului prin care acesta devine „spațial”. Această natură „spațială” a actului aevitern este de fapt ea însăși „căderea” actului eonic din poziția atotcuprinderii stării de a fi înlăuntru a tuturor locurilor în toate locurile.

Faptul că spațiu-timpul este unu-multiplu înseamnă că el este diferențierea lui Acum-Aici pandimensional în *aici-acumuri* adimensionale. Unul topic se

conservă *întreg* în rezultatul propriei diferențieri, *Acum-Aici* se conservă *întreg* în fiecare *acum-aici* adimensional. *Acum-Aici* este pandimensional nu pentru că are toate dimensiunile, ci pentru că este în toate dimensiunile ca fundament anterior constituirii lor. Constituirea dimensionalității este condiționată de diferențierea toposului original, în timp ce sensul pandimensionalității acestui topos este fundamentul acestei diferențieri. *Aici-Acumul* universal este un *grund* al spațiu-timpului, un *grund* al multiplicității întrepătrunse a centrului aevitern. El este fundamentul locurilor întrepătrunse care fiind conservat în acest multiplu devine și *fundal* topic universal al oricărui topos individual. Grundul pandimensional este în toate dimensiunile, pentru că în centrul aevitern este fundalul oricărui nex topic în care fiecare punct conectat conține întregul spațiu-timp prin întrepătrunderea cu întreaga multiplicitate a acestuia. Această conținere a întregului spațiu-timp în fiecare atom adimensional de spațiu-timp înseamnă conținerea tuturor dimensiunilor în fiecare punct. La acest nivel se constituie al doilea sens al pandimensionalității, ca bloc dimensional constituit în datele lui structurale și conținut în *acest mod* în fiecare topos adimensional. Blocul pandimensional nu este un fundal ci *embrionul* structurii spațiu-timpului, *nucleul* acestei structuri care este *dată dar nu desfășurată* și care abia proiectată pe circumferință devine accesibilă unei descrieri matematice.

Determinația lui *Aici* universal este determinația caracterului pantopic al fundalului. Prin conținerea întregului bloc dimensional în fiecare *aici-acum*, se indică faptul că întregul spațiu-timp există în același *Aici* universal. Conținerea distributivă a pandimensionalității în fiecare topos adimensional transformă atomii topici în expresiile translucide care arată în transparența lor *aceeași* determinație a *aceluiași* fundal. Un *Aici* identic străbate întreg spațiu-timpul. Transparența întrepătrunderii revelează odată cu caracterul embrionar al distanței și dimensiunii, *interioritatea* fundalului. De aceea un *Aici* identic străbate pe *dinlăuntru* întreg spațiu-timpul, iar blocul dimensional este fereastră translucidă a acestei interiorități. Această interioritate vizează nu numai identitatea fundalului, ci și identitatea *determinației* lui. Nu este vorba doar de același topos, ci de un topos care presupune un același **Aici** al lui *Acum-Aici*. Această subliniere este un accent analitic indispensabil, pentru că numai prin ea devine vizibilă relația diferențiată a determinațiilor topice ale fundalului cu întrepătrunderea în centru a punctelor spațiu-timpului.

Aici nu are cu întrepătrunderea un raport identic cu cel al lui *Acum*. Pentru a putea vorbi despre un același *Aici* în orice *aici*, întrepătrunderea este intrinsec necesară: distanța care creează desfășurarea alterității topice este posibi-

lă numai prin ieșirea din întrepătrundere. Diferențierea fundalului care *nu* *suprimă* întrepătrunderea admite alteritatea topică a unor diferiți care se *suprapun*, și prin această suprapunere multele puncte arată un Același. În chip tautologic, diferențele există între diferiți, dar suprapunerea diferiților arată identitatea conservată pe dinlăuntru a lor. Unu-multiplul spațiu-timpului este stratificat în grundul identic și blocul dimensional diferențiat care se conține întreg în fiecare din diferiții lui atomi topici. Prima expunere a alterității topice este infinitezimală, iar acest caracter infinitezimal conferă sensul embrionar al distanței și dimensiunii, păstrând în centru transparența spațiu-timpului la *același Aici*.

Dacă identitatea topică spațială a fundalului este strict condiționată de întrepătrundere, cea temporal eonică a lui poate fi desolidarizată de cointerioritate. *Acum* nu are o relație directă cu distanța, iar desfășurarea distanței nu este incompatibilă cu menținerea identității temporal-eonice a fundalului așa cum este incompatibilă cu identitatea unui *Aici* unic. Dispariția suprapunerii atomilor topici înseamnă dispariția necesară a unui *Aici* unic, dar nu dispariția necesară a unui *Acum* unic. Pe de altă parte, menținerea fundalului chiar în desfășurarea distanței este necesară în vederea conservării structurii unu-multiple a spațiu-timpului. Fără nici un fel de fundal, fără nici o conservare a toposului unic care s-a diferențiat în atomii topici, spațiu-timpul ar fi lipsit de orice unitate ontologică iar structura lui s-ar destrăma, chiar dacă matematic nu ar exista nici o rațiune a acestei dezagregări. Conservarea fundalului înseamnă însă conservarea cel puțin a unei determinații a lui. Suprimarea determinației spațiale a fundalului impune așadar menținerea determinației temporale eonice în căderea proiectivă a centrului aevitern pe circumferință. Prin pierderea întrepătrunderii, fundalul lui *Acum-Aici* îl pierde pe *Aici* unic dar nu pe *Acum* unic, pierde ubicuitatea dar nu coprezența. Pe circumferință, grundul topic este un *prezent* universal dar nu un *loc* universal, este un *întotdeauna* dar nu un *pretutindeni*.

Dacă determinatia lui *Aici* este incompatibilă cu dispariția pe circumferință a întrepătrunderii, determinatia lui *aici* proprie fiecărui *aici-acum*, așadar fiecărui atom topic, este menținută și după ce suprapunerea punctelor spațio-temporale este suprimată. Incompatibilitatea lui *Aici universal* cu suprimarea întrepătrunderii nu revine și lui *aici punctual*, deci determinației spațiale a atomului topic. Ceea este modificat în urma suprimării întrepătrunderii nu este atomul topic însuși, ci distanțele inter-punctuale. De aceea proiecția periferică nu „desface” intern punctele, ci le desparte extern, mutual și omnidirecțional,

desfășurând distanțele. Atomul topic își conservă atunci ambele determinații, *aici* punctual al unui *acum*-*aici* rămânând nescindat în urma căderii proiective care dezvoltă nucleul „germinal” al spațiu-timpului. Faptul că determinația spațială a unui atom topic este un *aici* adimensional dar nu pandimensional, este condiția prezervării ei în suprimarea întrepătrunderii. Adimensionalitatea are atunci o dublă condiție: în centrul aevitern, datorită suprapunerii atomilor topici fiecare topos adimensional conține întreg spațiu-timpul, la circumferința aeviternă, prin suprimarea suprapunerii atomii topici rămân cu o adimensionalitate privată de conținerea blocului pandimensional și de ubicuitatea fundalului. Atomii topici nu mai sunt translucizi în raport cu fundalul, dar sunt încă „luminoși”, având fundalul unui *Acum* care este *diurn* pentru că rămâne act universal, fiind lipsit de privația de ființă a trecutului și viitorului, de natura „nocturnă” a neființei încorporate în fundațiile devenirii.

Configurația ontică a circumferinței provine așadar din modificarea *privativă* a centrului. Sensul privativ al modificării justifică termenul de „cădere” prin care este descrisă proiecția periferică a centrului aevitern. Această „privare de ...” are două trepte ale căderii: căderea prin privarea de transluciditate a spațiu-timpului și de ubicuitate a fundalului și căderea prin privarea timpului de fundal. Prima treaptă privează fundalul peren și ubicuu al lui *Aici-Acum* de *Aici* universal, conservându-l doar pe *Acum*, suprimând ubicuitatea și păstrând perenitatea, a doua treaptă îl pierde și pe *Acum* universal, acest fapt însemnând dispariția fundalului prin dispariția *ultimei* determinații a lui: timpul pierde nu numai transluciditatea ci și luminozitatea, el este simultan „opac” și „nocturn”.

Totuși, această dublă modificare privativă nu poate lipsi radical timpul de fundal, absența acestuia conducând, așa cum am spus, la destrămarea spațiu-timpului și implicit a timpului rezultat în urma căderii din aeviternitate. Până și pentru timpul înțeles liniar ca axă temporală este necesar fundalul care să-i garanteze coeziunea ontologică. Dispariția fundalului înseamnă de fapt trecerea în *idealitate*: pentru prezentul timpului, coaeviternitatea evenimentelor susținută de universalitatea unui *Acum* de fundal devine idealitate formală, eșafodaj matematic care ne permite să *deducem* eonul, dar nu să „*percepem*” eonic. Această trecere în idealitate este determinată de modul în care *Acum de fundal* este secționat și redus dimensional de un *acum monadic* care este în sens banal adimensional. Acest *acum* care nu este de fundal și nu este un atom topic este *faptul de a fi al evenimentului* sau *faptul de a fi al lucrului *a* în atomul topic *x**, luat împreună cu *modul de a fi al lucrului *a* în atomul topic *x**: existența și starea lui *a* în *punctul *x**.

Reducția dimensională și secționarea lui *Acum de fundal* de către modul în care *acum temporal* îl interpretează, restrânge „comprehensiunea” fundalului. Prezentul temporal nu cuprinde din fundal decât atât cât îi permite „extensiunea”. Dacă monada de prezent ocupă un *unic* atom topic, atunci prezentul temporal, prin simultaneitatea de coordonată pe care o definește, are în fiecare moment o *unică* cuprindere a fundalului: cea a unui cadru adimensional pe axa timpului. Orice cuprindere mai amplă trebuie să adauge o *altă* „cuprindere” de pe un *alt* atom topic, deci *trecere* a lui *acum temporal* de la un atom topic la alt atom topic ca *reiterare* a lui *acum temporal*. Reiterare care înseamnă *parcurs* a axei temporale, deci *traietorie* temporală văzută ca desfășurare cinetică a unei linii de univers. Această trecere în idealitate a fundalului și reiterare a prezentului necesită o tratare formală mai detaliată.

Prima clarificare formală este cea a regimului identității și diferenței în treptele ontologice ale centrului aevitern, circumferinței aeviterne și timpului nonaevitern. Înțelese topic, identitatea și diferența sunt articulațiile logice ale unului-multiplu spațio-temporal. Unul spațiu-timpului înseamnă *același Aici-Acum*, multiplul spațiu-timpului înseamnă *diferenți* atomi topici, deci *diferențele aici-acumuri*.

Identitatea este:

1) identitatea cu sine a grundului topic și identitatea cu sine a fiecărui atom topic, deci *reflexivitate*.

2) identitatea grundului topic în diferenți atomi topici, deci *universalitate*.

3) identitatea blocului pandimensional: *același* în toți, pentru că toți se conțin pe toți, *aceeași* pe *aceeași*, fiecare *același* pe toți ceilalți; deci *totalitate în universalitate reflexivă și interioritate universală*.

Diferența este:

1) diferența determinațiilor *aceluiași* grund: *Acum* diferit de *Aici*, revenind *aceluiași Acum-Aici*.

2) diferența grundului topic de atomii topici.

3) diferența *bilaterală* a atomilor topici, aceștia fiind diferenți doi câte doi, deci diferență *omnilaterală*, ea fiind a tuturor de toți, a fiecăruia de toți ceilalți.

Așadar: diferența calității în universal, diferența indivizilor *față de* universal și diferența universală a indivizilor.

Diferența calității în *Același*, diferențierea topică a *Aceluiași* și interioritatea *Aceluiași* în propria diferențiere presupune că solidaritatea central aeviternă a identității și diferenței este întotdeauna solidaritate a identității, diferenței

și interiorității. De asemenea mai înseamnă punerea în lumină a formei analitice a universalității.

Această formă este obținută din dispunerea ierarhică a sensurilor universalului: *toți, fiecare, oricare*. Aceste trei sensuri par simple accente lipsite de consecințe formale. Ontologic, ele sunt însă veritabile determinații nu doar accente, pentru că fiecare din ele arată altceva despre universal. „*Toți*” arată *cuprinderea indivizilor sub universal* cu trimitere la *extensiunea universalului*. „*Fiecare*”, ca sens distributiv, arată *interioritatea universalului în individ* ca *inerență a universalului în individ*. „*Oricare*” arată *nedeterminarea ca indiferență a reprezentării universalului*: „*oricare poate fi purtătorul universalului, indiferent care*”.

Sensurile universalului sunt ierarhice pentru că cel puțin pentru totalitățile eonice, ordinea de mai sus este ordinea fundamentalității. Sensul *total* al universalului eonic precede sensul *distributiv*. Totalitatea nu rezultă din acumularea părților, ea este doar *analizată* prin aceasta. Acumularea fundamentală a părților, înțeleasă matematic ca reuniune a mulțimilor cu un singur element, poate fi văzută succesiv temporal sau simultan. Mulțimile finite admit ambele forme cumulative. Mulțimile infinite în act nu admit însă forma temporală a reuniunii, ci doar pe cea simultană. Mulțimea actual infinită este un bloc clasial în care reuniunea exprimă structura primară a acestei entități compacte ontologic. O mulțime infinită în act nu se constituie prin reuniunea *temporală* mulțime unitate cu mulțime unitate, un număr transfinit nu se obține prin adăugarea *temporală* a lui unu cu unu iar extensiunea infinită în act a unui universal este de neconstituit printr-o conjuncție care să arate *temporal* că și acesta, și acesta, și acesta, ... poartă și reprezintă universalul. Bariera temporală este un indicator analitic, un semn că întregul își poartă părțile cu el și în el, deși numai în mulțimile infinite acest lucru devine vizibil prin caracterul fundamental incomplet al succesiunii, deci prin faptul că întregul se află „dincolo” de frontul mișcător al timpului. Diferența dintre înțelegerea temporală și cea eonică a unei totalități, diferență valabilă pentru finit și infinit deopotrivă, dar evidențiată numai prin infinit, este că desfășurarea este temporal *constituire permanent amânată a întregului*, iar eonic este *expunere completă a lui*. În același timp, desfășurarea văzută atât eonic cât și temporal, este *transcriere temporală a întregului eonic*.

Caracterul de neconstituit al unui întreg actual infinit prin pretinsa „constituire” temporală care obține totalitatea din succesiva apariție a părților unitate arată disocierea temporală a sensului eonic al întregului. În eon, părțile

sunt conținute compact ontologic în totalitate, în timp, totalitatea finită este sfârșitul desfășurării, iar cea infinită este orizontul inaccesibil și din acest motiv „invizibil” temporal. Invizibilitatea temporală este înțeleasă tot temporal ca inexistență, și în acord cu cele spuse mai sus, ca neființă rezultată din trecerea în idealitate. Anterioritatea arhitectonică a centrului față de periferie, care este anterioritatea aeviternității față de aeviternitate, și anterioritatea simultaneității în fața succesiunii, care este anterioritatea aeviternității față de timp, impun anterioritatea sensului total al universalului față de expunerea analitică a structurii lui. Această anterioritate este însă una a sensului, nu a existenței: sensul totalității precede sensul articulațiilor ei, dar *faptul de a fi* al totalității este simultan cu structura ei în care *modul ei de a fi* este expus. În ordinea privirii teoretice, am putea vedea această anterioritate ca mărire a rezoluției privirii care pornește de la sensul total către detaliile fine ale structurii.

Sensul distributiv este explicitarea celui total, structura universalului fiind dată *comprehensiv* în sensul total și „*granular*” în cel distributiv. Faptul că toți au aceeași determinație înseamnă *granular* faptul că și *acesta*, și *acesta*, și *acesta*, ... au determinația în cauză. Granularitatea înseamnă *conjunctie*, mai exact *conjunctie* a *distribuirii* universalului. *Universalul este în toți* înseamnă analitic ca *universalul este în fiecare*, iar *universalul este în fiecare* înseamnă că este în *acesta* și în *acesta* și în *acesta* ... , deci *conjunctie* a *fiecărei interiorități* a universalului în indivizi, a *fiecărei distribuții* individuale a lui.

Conjunctia distribuțiilor are patru poziții ale identității și diferenței:

1) identitatea predicatului și argumentului în termenii unei conjuncții ($F(a) \wedge F(a)$): conjuncția unei distribuții cu ea însăși.

2) identitatea predicatului și diferența argumentului ($F(a) \wedge F(b)$): convergența în predicat și divergența în argument.

3) diferența predicatului și identitatea argumentului ($F(a) \wedge G(a)$): divergența în predicat și convergența în argument.

4) diferența predicatului și argumentului ($F(a) \wedge G(b)$): paralelismul predicativ.

Solidaritatea identității cu alteritatea este însă diferențiată în aceste conjuncții în funcție de sensul reflexiv sau distributiv al identității înseși. Aceste determinații ale identității nu trebuie distinse numai ca nervuri inteligibile ale unului-multiplu topic care îi constituie structura: ele sunt condiții generale ale unului-multiplu ce sunt presupuse de orice formă determinată în care ceva unic este distribuit într-o multiplicitate. Nexul universalului cu indivizii în care se distribuie sau al individualului cu universalile cumulate în modul lui ontic necesită și el o fixare a raportului diferențiat al sensurilor identității cu alteritățile

texturii logice a unului-multiplu. Aici această fixare are un rol fundamental în optica detaliilor care disting conjuncțiile de mai sus. Ca sens *reflexiv*, identitatea este universală în toate cele patru tipuri de conjuncție, iar diferența este omnilaterală pentru că este universal bilaterală: fiecare universal și fiecare individual este identic cu sine și diferit de toți ceilalți, fiind diferit de fiecare celălalt. Ca sens *distributiv* însă, identitatea grupează aceste conjuncții în trei forme fundamentale: *unul fără multiplu* al conjuncției cu sine a unui termen, *multiplul fără unu* al conjuncției paralele și *unul-multiplu* direct și invers al conjuncțiilor convergente în universal sau în individual. Convergența și divergența sunt orientate direct și invers în funcție de natura unului: când unul se *distribuie* în mai mulți, el este universal prezent în toți individualii și deci reprezentat de *fiecare* individ, așadar universal *inerent*. Când unul *conține* în *modul său de a fi* o conjuncție de universalii, el este individ care poartă în acest mod ontic *acumularea* determinațiilor: conjuncția nu este numai divergentă în universal ci și legare internă a inerențelor ca legare a *prezenței universalului în ...*, așadar *conjuncție cumulativă*. Această conjuncție, deși divergentă în universal prin diferența omnilaterală a universaliiilor, nu este totodată și *dispersie* a acestora: universaliiile cumulării modal ontice sunt bilateral compatibile, iar compatibilitatea este un raport care nu poate reveni individualului ca *individual*. Diferența este divergentă, dar compatibilitatea este nondispersie, iar acest raport este propriu numai pluralității de universalii. Atunci când universalul este unul și individualii multipli, conjuncția nu mai este cumulativă pentru că individualii nu au raporturi predicative între ei: neavând sens pentru compatibilitate, individualii rămân doar cu alteritățile lor, așadar cu o divergență fără dispersie și fără negația ei. Unul ca ax al conjuncției multiplu convergente în predicat, se *reprezintă* proiectându-se *atemporal* într-o conjuncție care nu *acumulează* determinații, ci care se *extinde* prin divergența inerențelor văzută ca alteritate omnilaterală a indivizilor în care universalul s-a distribuit. Absența conjuncției cumulative în raportul direct al convergenței în universal nu înseamnă absența *cumulării*, ci doar a caracterului *conjunctiv* al ei. *Conjuncția fără cumul* a convergenței directe este dată simultan cu *acumularea disjunctivă* a individualilor. *Conjuncția inerențelor* este solidară cu *disjuncția mulțimilor proprii* ale individualilor. Cumulul disjunctiv înseamnă *reuniunea atemporală* a acestor atomi clasiali *disjuncti*, ca sens simultan colectiv și distributiv al totalității: *sfera universalului*.

Constituirea acestei sfere în articulațiile ei formale poate fi înțeleasă dacă este identificat modul în care diferă acumularea convergenței directe de cea a convergenței inverse.

În convergența inversă, unde unul-multiplu este unul *individual* și multiplul *universalilor*, esența cumulării constă în conversia bilaterală a conjuncției *predicațiilor* în cea a *predicatelor*: faptul că individualul are *această determinatie* și *această determinatie* și *această determinatie* ... este echivalent prin compunerea universalilor cu faptul că individualul are o *unică determinatie* compusă din *această determinatie* și *această determinatie* și *această determinatie* ... , așadar un *unic universal* compus din *acest universal* și *acest universal* și *acest universal* Multiplele inerențe simple sunt *acumulate* într-o unică inerență compusă care substituie conjuncția *predicațiilor* cu cea a *predicatelor*, *predicația* compusă cu *predicate* simple devenind *predicație simplă* cu *predicat* compus.

În convergența directă, unde unul-multiplu este unul *universalului* și multiplul *individualilor*, desolidarizarea conjuncției de cumul se fundează pe faptul că *multiplul* este în orice orientare a convergenței cel acumulat: în orientarea directă, conjuncția *predicațiilor* nu mai este multiplul *predicatelor*, așadar nici acumulare a acestui multiplu într-o compunere a *determinațiilor*, ci dimpotrivă, este acumulare a multiplului *individualilor* care nu se compun.

Această acumulare secundă obține din conjuncția *predicațiilor* nu o conjuncție de *universalii*, ci o *disjuncție de apartenențe*, proprie nu unui *universal* compus, ci *extensiunii* *universalului*. Dacă *universalul* este și în *acesta*, și în *acesta*, și în *acesta*, ... , atunci *extensiunea* *universalului* este clasa tuturor *indivizilor* care aparțin sau lui {*acesta*}, sau lui {*acesta*}, sau lui {*acesta*}, ... , așadar reuniunea lui {*acesta*} cu {*acesta*} cu {*acesta*} În această reuniune este dată *disjuncția bilaterală* a oricărui termen cu oricare termen, iar această *disjuncție* înseamnă *intersecția vidă* a fiecărui termen cu fiecare.

Dacă *disjuncția universal bilaterală* a atomilor clasali este *disjuncția apartenențelor*, atunci ea este *disjuncția interiorităților nu a inerențelor*, de fapt *disjuncția* altor *interiorități* decât *interioritatea inerenței*. *Conjuncția interiorității universalului* în indivizi este legată de *disjuncția interiorității* acestora în atomii *extensivi* acumulați în reuniune. Această *disjuncție* este o *falie ontică* între atomii sferei *universalului*, iar *falia* constă în faptul că *acest individual* este *exclus* din clasa proprie a *celuilalt individual*, fiind așadar *exterioritate între interiorități*.

Exterioritatea bilaterală a fiecărui atom clasial cu fiecare se sprijină pe o *exterioritate universală*: cea a *intersecției* lor. Toți atomii *extensiunii* având *intersecția vidă*, au în comun *nimicul* care nu este *exterioritate multiplă* pentru fiecare *excludere bilaterală* a *interiorităților*, ci este *exterioritate unică* și *universală* care are doar *poziția multiplicată* pentru fiecare raport. *Multiplicarea*

pozițională a unicei excluderi omnilaterale se originează în faptul ca nimicul este *totalitate inversată* prin universală *nonconținere*, deci *nonapartenență*. Faptul că nimic nu aparține clasei care e nimicul, înseamnă că fiecare este exclus de vid din vid, respins de vid din vid, fixat așadar în exteriorul purei exteriorități. Multiplele falii de vid sunt pozițiile unicei falii a unicului vid, iar golul care respinge static și universal este golul *aparent* multiplu din multiplele respingeri.

Universală respingere a unicului vid cu poziția excludentă multiplicată este corelată cu *dispersia* predicatelor. Apartenența defectivă universală, ca nonapartenență a tuturor față de vid, este respingerea *acestuia* de către *același vid* care-l respinge pe *acela* prin nonapartenențe acumulate convergent. Acestea sunt dublate de apartenențe defective *redirecționate* ce trec respingerea acumulată convergent în vid în distribuția încrucișată a respingerii lui *acesta* față de {*acela*} și a respingerii lui *acela* față de {*acesta*}. Omnilaterală exterioritate convergentă este amplasată distributiv în exteriorități bilaterale încrucișate, deci în apartenențe defective ce separă apartenența lui *acesta* la {*acesta*} de apartenența lui *acela* la {*acela*}. Nu numai diferiții sunt menținuți *alteritar* în distanțare, ci și raporturile lor de apartenență la atomii sferei care îi conțin, aceasta fiind în sens secund exterioritatea încrucișată chiar a interiorităților care le menține acum pe acestea *nonapartenent* în distanțare. Exterioritatea interiorităților amplasată la nivelul multiplilor individuali este însă corelată în unul-multiplu convergent direct și invers cu respingerea mutuală a interiorității *inerente*, a multiplelor inerențe care se exclud. Faptul că *acesta* aparține mulțimii sale proprii nu și mulțimii proprii a *celuilalt* și faptul că *celălalt* aparține mulțimii sale proprii nu și mulțimii proprii lui *acesta*, este condiție pentru *neîntâlnirea* universalilor incompatibile în același atom extensiv. Respingerea *interiorităților apartenenței* este aici solidară cu respingerea neconvergentă a *interiorităților inerenței*. Această ultimă respingere este de fapt *dispersie* a universalilor, iar formele dispersiei se disting prin modul diferit în care ceea ce este dat în actul aevitern este distribuit spațial și temporal.

Distribuirea temporală și spațială este ierarhic determinată de sensul aeviternității, mai precis de diferența dintre aeviternitatea logică și actul aevitern real. Distincția dintre actul real aevitern și actul metric aevitern este mutată în adâncime prin reducerea aeviternității metrice la fundamentul idealității: la *actul logic*. Distanțele care conectează atomii topici, conferind eonului articulația „spațialității” sale și structura metrică a totalității sale topice, sunt *relații* al căror *fapt de a fi* este *ideal*, iar *faptul de a fi ideal* este *faptul*

existenței logice. Primul sens al idealității actului este actul logic, iar actul metric este o formă particulară a acestei idealități fundamentale. *Faptul de a fi* are un dublu sens, temporal și aevitern, și aeviternitatea are la rândul ei o diferențiere internă, ca idealitate logică și realitate topică, atomică și de fundal. Această diferență coexistă cu alteritatea dintre actul logic și actul ontic, care nu este pusă între *faptul de a fi aevitern* (real sau ideal) și *faptul de a fi temporal* (exclusiv real), ci între *faptul de a fi real* (aevitern sau temporal) și *faptul de a fi ideal* (exclusiv aevitern).

Totalitatea determinațiilor obiectului este definită diferit prin aceste distincții, pentru că raportul excludent al interiorităților apare fundamental diferit în orizontul fiecărui act. Când un obiect din timp este văzut *numai în timp*, determinațiile sunt inerente eșalonat, iar timpul le impune repartiția temporală: inerențele se succed, nu coexistă, de fiecare dată când incompatibili sunt inerenți aceluiași obiect. Când un obiect din timp este văzut *dincolo de timp*, în actul panoramic aevitern, determinațiile sunt date simultan, iar totalitatea lor lipsită de reducția diacronă și privată de privația internă succesiunii temporale este dată cu toți incompatibili în ea.

Tensiunile inerențelor incompatibile sunt abolite logic aevitern în actul ideal. În *actul logic*, prin faptul că universalile revin ideal unui obiect ideal lipsit ontic de determinatii, acesta poate avea logic toate determinațiile în *suprapunerea* inerențelor. Incompatibili sunt logic suprapuși în interioritatea suprapusă a inerențelor, și aceasta este superpoziția predicatelor în actul logic, ca *superpoziție logică* în obiectul ideal. În *actul ontic* inerențele nefiind ideale ca *prezență ideală a universalilor în...*, ci fiind prezență reală a acestora într-un obiect real, sunt inerențe care se și *resping real*, iar această respingere este *dispersia universalilor în reprezentare*. Incompatibili nu mai pot fi determinatii convergente în individual, iar convergența inversă este restrânsă la compatibilitate, deci la coprezența în obiect a universalilor care nu se exclud. Actul ontic distinge între predicate apodictic separate și predicate a căror separație contingentă fiind, nu este excludere logic *prescrisă* a inerențelor lor.

Separația cerută de actul ontic este însă realizată diferit în actul ontic aevitern și în actul ontic temporal. În regimul aevitern al actului real nu ideal, separația, cu a sa excludere omnilaterală a inerențelor incompatibile, este dată în prezentul universal propriu acestui regim. Incompatibili nu mai sunt coinerenți ca efect al realei și multiplei respingeri, dar au reprezentări coprezente sau mai exact, nu sunt coprezenți în aceeași, fiind totuși prezenți în diferiți, ei înșiși coprezenți. Separația inerențelor este dată cu menținerea si-

multaneității generale a lor, care este apoi *frântă* de secționarea temporală și spațială a eonului, deci de „*refracția*” longitudinală și transversală a aeviternității. Această dublă refracție determină o dublă dispersie.

Dispersia transversală este dispersia tăieturii *spațiale* a eonului, ca simultaneitate transversală, deci *coprezență* spațială a unui multiplu de individuali în care se resping sau se compun universaliiile. Multele universalii care se exclud nu sunt prin această excludere universalii în *același* obiect. Convergența în individual comportă o modificare prin trecerea de la suprapunerea universaliiilor în actul ideal la separația pe care actul ontic o impune incompatibililor. Universaliiile care pot reveni individualilor *ideal* și *revin acestora*, iar acest fapt aduce o totalitate de universalii să fie total distribuită în toți individualii ideali. Toți sunt ideal inerenți tuturor celor ideali, iar suprapunerea inerențelor este suprapunerea acelorași universalii în aceeași individuali. Aceleași calități revin ideal obiectelor ideale, care ontic fiind fără determinării și logic cu toate determinările, sunt individuali diferiți în *faptul de a fi* și similari în *modul de a fi*, așadar *diferiți și indiscernabili*. Omogenitatea obiectelor în actul ideal este nulă ontic și totală logic, având triplă determinare, mai întâi a identității cu sine și a omnilateralei diferențe, apoi a faptului de a fi omogenitate defectivă prin privația *ontică* de determinării, iar în final a faptului de a fi omogenitate afirmativă într-o totalitate *logică* a determinațiilor prin care individualii nu se deosebesc. Această omogenitate a inerențelor totalizate cu tot cu incompatibilitate este suprimată de condiția reductivă a actului ontic.

Trecerea de la idealitatea inerenței la realitatea ei este determinată de faptul că schimbarea *faptului de a fi* modifică și *prezența universalului în ...*. Într-un obiect alt fel prezent, universalul este altfel prezent în el și este prezent în modul în care realitatea obiectului o cere. Un alt *fapt de a fi* determină un *alt mod al modului de a fi*, iar trecerea unei totalități de universalii din idealitate în real modifică chiar conținutul *modului de a fi*. *Existența determină conceptul*, dar nu prin conținerea în el, ci prin faptul că totalitatea suprapunerii este redusă defectiv de actul ontic și în felul acesta, conceptul este *selectat* din masa posibilităților aglomerate în obiectul existent în actul ideal. Trecerea în actul ontic suprimă nedeterminarea ca determinare nulă și totală, nulă ontic și totală logic, suprimând „*totul*” și „*nimicul*” inerențelor, aducând obiectul în posesia unei totalități calitative diminuate și a unui nimic calitativ abolit.

Idealitatea inerențelor constă în faptul că ele sunt interiorități *posibile*, iar *totalitatea interiorității universaliiilor în ...* este o *totalitate de posibilități prezente în ...*, așadar inerențe care au natura unui *posibil cu structură* și nu a unui

haos preformal. Pentru că sunt posibilități pot reveni real aceluiași și revin ideal aceluiași, posibilitatea în real fiind realitate necesară în actul ideal, dar realitate defectivă a unui posibil care este *doar posibil* și care prin acest „*doar posibil*” este ființă *incompletă*, ființă în regim privativ. Ca ființă a posibilului, idealitatea este potențialitate, dar având structură este act, așadar *act al posibilului* structurat de forme și raporturi ideale. De aici rezultă regimul modificat al negativității în idealitate.

Multiplul sens al negativului ca exterioritate între identități, între apartenențe și între inerențe, deci diferență, intersecție vidă ca intersecție în vid și incompatibilitate, este inegal modificat de idealitate. Ca exterioritate fundamentală între universalii și individuali deopotrivă, diferența rămâne nemodificată în actul ideal. Disjuncția între atomii extensiunii are aceeași conservare, fiind derivată și întemeiată din alteritate, pe alteritate și simultan echivalentă cu alteritatea. Respingerea între universalii este însă fundamental modificată de caracterul privativ al actului posibilului. Natura incompletă a ființei în actul ideal suspendă negativul incompatibilității pentru a asigura sensul de *totalitate* al posibilului. Posibilul nu este posibil decât ca posibil total, deci ca *totalitate* a posibilității, și acest lucru face din incompatibilitate o negație suspendată și menținută în suspendare, o negație „imponderabilă” cu exterioritatea *repliată în nonmanifestare*. Totalitatea posibilului ca posibil, cere *respingerea defectivă* a inerențelor ca *excludere repliată* a lor. Acest fapt nu suprimă diferența compatibilitate-incompatibilitate, dar egalizează aceste raporturi prin raportul excludent repliat care disociază exterioritatea încrucișată a apartenențelor de *nu-ul* dintre inerențe, permițând acumularea masei tuturor determinațiilor în același punct obiectual.

În actul ontic însă, ființa nu mai este defectivă, așadar incompletă, nemaifiind *fapt de a fi a ceea ce poate să fie*, ci este ființă completată printr-o coincidentă tautologică ca *fapt de a fi ceea ce este*. În acest *fapt de a fi* nonprivativ, deci nondefectiv, negativul apare pus în act, *ex-pus* cu toată tăria separației, ca falie ontică a inerențelor, ca vid interstițial al lor. Exterioritatea încrucișată a apartenențelor nu mai este disociată de *nu-ul* inerențelor ci adusă în solidaritate cu acesta, ca ieșire din nonmanifestare a negației și din raportul excludent repliat. Excluderea *manifestă* a inerențelor ca raport incompatibil ontic actualizat, nu logic repliat, impune distribuția inerențelor bilateral respinse, în respingerea bilaterală a apartenențelor la atomii extensiunii. Apare „distanța” inerențelor incompatibile, în „distanța” apartenențelor ce se exclud încrucișat, odată cu decumularea masei tuturor determinațiilor în multiple puncte obiectuale.

Alteritatea sferelor rezultată în urma acestei dispersii a universaliiilor este precedată de limitarea suprapunerii în actul ideal. Toți cei ideali inerenți tuturor celor ideali trebuie văzuți în dubla limitare a totalității suprapunerii: mai întâi nimic real sau ideal nu își este inerent, iar apoi inerența defectivă în actul logic este inerență *apodictic* defectivă deopotrivă în actul ideal și ontic. Privat de reflexivitate, raportul inerent este „distanță” internă în actul ideal ce îi conferă acestuia articulație ierarhică ca determinație „verticală” a universaliiilor: *tipul logic*. De aceea, mai întâi, nu toți cei ideali sunt inerenți tuturor celor ideali, căci inerența simplă este raport nemijlocit între niveluri ideale proxime. Dar dacă inerențele sunt inerențe mediate, ca *inerențe de ordinul ...*, atunci totalitatea suprapunerii este regăsită mijlocit și toți cei ideali sunt într-un mod sau altul inerenți tuturor celor ideali aflați pe-o treaptă inferioară a ierarhiei. Inerențele de multiple ordine conferă un sens ierarhic *descendent* propriei lor totalități, ce o susține pe aceasta suspendată de capătul altinic al propriei sale arhitectonici. Eșafodajul idealității arată prin natura mediată a inerențelor de ordin superior nu numai modul în care totalitatea inerențelor de negăsit nemijlocit este regăsită în mijlocire sub forma inerențelor afirmative descendente, dar mai arată totodată și modul în care inerențele defectivă sunt prezente analitic în totalitatea diferențiată a suprapunerii, ca raporturi defectivă orientate *ascendent*, *lateral* și *reflexiv*: universalul nu este inerent universalului cu tipul superior, universalului cu același tip și nu își este sieși inerent. Raporturile inerențe defectivă sunt constitutive ierarhiei inerențelor, formând coloanele de susținere care împiedică implozia *spațialității* actului ideal.

În această totalitate diferențiată a inerențelor mijlocite și nemijlocite există un sens logic al determinațiilor transversale și longitudinale distinct de cel al dublei refracții spațiale și temporale a aeviternității. Este *logic* longitudinal acel universal care străbate ierarhia fără a avea un tip, deci fără a fi localizat în „axele” laterale ale domeniilor din spațiul ideal. *Numerele cardinale* sunt meridianele spațiului inteligibil, fiind liniile în care superpozițiile sunt analitic „anulate”. Structura de rezistență a idealității este dată de aceste „*linii cardinale*” care fiind universalii longitudinale, au universalii inerențe lor a căror izolare, deci caracter singular, constă în faptul că nu sunt suprapuse cu nici un alt universal. Aceste inerențe sunt raporturi analitice în care superpozițiile sunt *apodictic* nule și din acest motiv, cardinalii ce au universalii „singulare” inerențe sunt axe verticale reductive ale articulațiilor din actul ideal.

În genere orice universalii singulare sunt universalii analitice, realități ideale fixate *fără suprapunere* în obiect, ce dau nucleul dur prin care acesta

devine calitativ determinat, chiar dacă pot avea *raporturi* suprapuse cu alte universalii, fie acestea analitice sau nu. Ele pot fi analitice fără a fi globale atunci când au tip logic determinat, fiind anulări locale ale suprapunerii ce nu străbat liniar și longitudinal totalitatea idealității. Fiind fără suprapuneri, ele sunt o limitare în plus a totalității diferențiate a suprapunerii, constituind o barieră internă a universalității ideale a inerenței. Și aici apar privații ale inerenței care însă pot fi *inerențe defective descendente*, opuse celor ascendente, laterale și reflexive, așadar *bariere descendente* ale totalității ideale a suprapunerii. Ele nu sunt coloane de susținere ale spațialității actului ideal, ci idealități în care echivocul suprapunerii este suprimat, fiind nervuri fixe prin care spațiul idealității este diferit de un echivalent inteligibil al haosului preformal. Faptul multiplelor limitări ascendente, descendente, laterale și reflexive determină ca universalitatea inerenței să nu devină un conglomerat nivelator prin care toți cei ideali inerenți tuturor celor ideali să ajungă toți totuna, într-o unitate în care suprapunerea oricărei forme cu oricare să fie convertită în disoluția generalizată a totalității formelor.

Idealitățile cu suprapuneri nule nu exclud inerența descendent afirmativă a unor proprietăți neanalitice în care amintita anulare să fie ea însăși absentă. Când aceste proprietăți sunt universalii care sunt relații, ele sunt în suprapunere aglomerări de raporturi excludente omnilateral. Aceste comasări sunt fixate pe universalii analitice, iar suprapunerile sunt centrate în determinații ideale univoce. Atunci când universalii-*raporturi* sunt *ordonări* ale universaliiilor care au ca inerențe lor universalii analitice, aceste predicate univoce în fixitatea lor devin determinații conservate în orice (bună) ordonare, deci idealități stabile în masa permutărilor mutual incompatibile. Pe fiecare treaptă a ierarhiei idealității, în fiecare „axă” logic transversală a ei și pentru orice grup de termeni analitic definiți ai „axei”, există ordonări incompatibile ce mențin constante în ele determinațiile lipsite *apodictic* de superpoziție.

Suprapunerile conservate în urma suprimării analitice dar selective a suprapunerii prin inerențe defective multiplu orientate lateral, ascendent, descendent și reflexiv sunt poziționate așadar ierarhic pe nivelurile transversale ale spațiului ideal fără a fi restrânse la acestea. Masa permutărilor centrate pe universalii cu superpoziție *apodictic* nulă este dată și pentru „liniile cardinale” ce străbat longitudinal idealitatea. Dacă multipla orientare a inerenței privative în spațiul idealității este armătura care împiedică prăbușirea acestuia în prăpastia preformalului, conservarea logic longitudinală și logic transversală a suprapunerii pe meridianele și paralelele sferei inteligibilului menține totuși o similitudine

inversă cu virtualitatea absolută. „Posibilul” lipsit de formă care poate fi delimitat de forme este o „totalitate” a *absenței* lor, iar posibilul din actul logic este o totalitate a acestor forme *ideal prezente* în aglomerarea suprapunerilor dispuse direcțional în spațiul idealității.

Dacă universaliiile pot avea determinații inerente fără suprapunere, fiind totuși în raporturi care ordonează grupuri de universalii în permutări incompatibile și comasate, la nivelul fundamental, cel al individualilor în actul logic, inerentele sunt fără suprimarea logic-descendentă a suprapunerii. Acești individuali nu au nici o determinare analitică în *modul lor de a fi*, având fixate apodictic doar determinațiile *faptului de a fi în actul ideal*: identitatea și existența ideală. Superpoziția universaliiilor care le sunt inerente în comasări distincte de cele ale permutării este limitată doar ascendent, lateral și reflexiv de privații ale inerentei, deci de inerente negative, dar nu de inerente *descendente afirmative* cu superpoziție nulă. Astfel individualii de la baza ierarhiei au cea mai largă nedeterminare care poate să revină unui obiect: cea provenită din aglomerarea de determinații lipsită de bariere analitice interne. Nici o determinare a *modului de a fi* nu este la acest nivel fixată singular în suprapuneri nule și stabilă singular în masa permutărilor, ci doar totalitatea compatibililor și incompatibililor comasată pe fiecare obiect rămâne o *constantă-bloc* în aglomerarea permutărilor totalității de obiecte. Aceste suprapuneri private de bariere analitice interne sunt supuse „acțiunii” reductive a trecerii din actul ideal în actul ontic.

Reducția ontică a suprapunerii înseamnă eliminarea incompatibilității din simultaneitatea inerențelor într-un obiect. Raporturile de excludere între universalii au prin menținerea în suspendare a negativității datorată *ființei privative* a idealității, o repliere a tensiunii excludente. Trecerea din idealitate în actul ontic nu mai menține incompatibilitatea în starea privativă a ființei, proprie actului posibilului, ci face ca tensiunea excludentă amintită, cu replierea *suprimată*, să treacă în manifestare devenind *barieră a actualizării suprapunerii*. Comasarea suprapunerii este astfel *secționată* în suprafețe logice formate numai din universalii compatibile și numai din inerente compatibile aflate în conjuncție, deci în suprafețe ideale logic consonante de universalii inerente care determină calitativ obiectul. Aceste suprafețe ideale necontradictorii sunt cele care depășesc bariera actualizării ce blochează trecerea totală a suprapunerii din actul ideal în cel real. De aceea raportul convergent invers, actualizat nonprivativ, este de fapt o trecere a suprafeței distinse în aglomerare și nu compunere a inerențelor constituită direct în actul ontic,

căci *modul de a fi în faptul de a fi în actul ontic* este redus și selectat din *modul de a fi în faptul de a fi în actul logic*.

Obiectul este este *fapt de a fi*. Obiectul este astfel este *mod de a fi* care conține în idealitate conjuncția tuturor determinațiilor, fiind un *multiplu astfel* care înseamnă și *astfel*, și *astfel*, și *astfel*, ... , iar și-ul fiind între determinații diferite, este conjuncție ce afirmă în structura ei, *alteritatea* lor. Această alteritate a determinațiilor, ce revenind aceluiași obiect devine și alteritate a interiorităților lor în el, este apoi diferențiată de tensiunea incompatibilității prezentă sau absentă între proprietăți. Tensiunea suspendată în idealitate și menținută în această suspendare, conferă prezervării ei un dublu sens de conservare simultană a replierii și prezenței incompatibilității. Simultaneitatea conservării disociată prin suprimarea replierii dar cu menținerea raportului respingerii, constituie bariera actualizării, ce fiind condiție restrictivă a trecerii în actul ontic, impune în fața trecerii *raportul disjunctiv*. Condiția trecerii din *modul de a fi în actul logic* în *modul de a fi în actul ontic* substituie natura cumulativă a masei suprapunerii cu nedeterminarea restrictivă a suprimării ei. *Modul de a fi astfel și astfel și astfel ...* este expus în fața fantei trecerii în ontic, iar expunerea este *disjuncție* a determinațiilor incompatibile, incompatibil inerente. *Modul de a fi* va fi în actul ontic sau *astfel*, sau *astfel*, sau *astfel*, ... , iar în disjuncție rămâne nedeterminat care *astfel* este reținut în actul ontic ca *astfel exclusiv*, deci care *astfel logic* devine un *numai astfel ontic*.

Conjuncția suprapunerii expusă înaintea fantei ontice unei reducții disjunctive este modificată prin divizarea într-o determinație care *are loc*, păstrând în actul ontic sensul direct al afirmației din idealitate, și o totalitate negativă și complementară ce *inversează* și-ul într-un *nici* a cărui universalitate negativă exceptează o *unică determinație*. În fața fantei este respins cu o *excepție* și-ul incompatibililor afirmați în actul logic ca *inerenți* într-un obiect, iar dincolo de fantă și-ul apare *inversat*: *astfel și astfel și astfel ...* devine *astfel și nonastfel și nonastfel ...* deci *astfel și nici altfel, nici altfel, ...* , ca *numai astfel* al cărui *numai* este respingere desfășurată cu replierea suprimată. Reducția disjunctivă apare din raportul masei suprapunerii din idealitate cu actul ontic, raport a ceea ce se află dincoace și dincolo de bariera trecerii în act. Dar dincoace se afla un act logic lipsit de granulație topică și de structură atomic-topică, iar dincolo se află actul ontic în care orice determinație este *mod de a fi astfel acum*. Sau *astfel*, sau *astfel*, sau *astfel*, ... este raportul unui act fără determinații topice cu unul în care structura topică este constitutivă, disjuncția fiind nu numai reducere a lui și din actul logic, ci și un *sau* care conține

analitic determinația topică din actul ontic ca *astfel sau astfel sau astfel acum*, iar inversarea și-ului din idealitate în *nici* universal cu o *determinație* exceptată afirmativ, devine *determinație topică* a *modului de a fi* restrâns la *numai astfel*: cu *numai* ce revine oricărui topos parcurs de un *acum* monadic, el este *numai astfel* și în *nici* un alt fel **în fiecare acum**.

Astfel exclusiv din actul ontic este cu *necesitate exclusiv*, cu o necesitate negativă și condiționată care determină ce *nu poate* să aibă loc *dacă* una din determinații *are loc*. Nefiind determinat *care astfel* din *multiplul astfel* în conjuncție în actul ideal devine *numai astfel*, determinația care *are loc* survine în *modul de a fi* din actul ontic *fără necesitate*. Privația de necesitate a unei surveniri afirmative e contingentă impusă de nedeterminarea trecerii afirmative dincolo de barieră, *necesitate negată* a ceea ce este afirmat, ce are ca revers *necesitatea negativă* a ceea ce nu poate să mai fie afirmat. Dacă pentru *fiecare acum* este dată condiția *necesității negate* pentru determinația afirmată ontic în *modul de a fi* și a *necesității negative* a determinației reținute dincoace de barieră în *modul de a fi* în actul logic dar nu în actul ontic, atunci acest *în fiecare acum* este condiție de actualizare universal distribuită topic. Două privații, una de *necesitate* și alta a *necesității*, așează toți atomii topici ai traiectoriei ontice a *faptului de a fi* sub legea de cenzură prin care o plenitudine cu disonanța contradicției nedesfășurată este sacrificată în favoarea limitării logic concordante a *modului de a fi*. Dar contingentă survenirii afirmative și negativul necesar al reținerii determinațiilor dincoace de barieră condiționează modul îmbinării identității cu alteritatea. Menținerea sau suprimarea determinației afirmate contingent este un spațiu de alternative deschis de *privarea de necesitate*, iar definirea domeniului ce cade sub acțiunea lui *nici*, ca inversare privativă a lui și universal, este spațiul negativ al lipsei de alternativă închis de *necesitatea privativă*. Astfel apare corelarea lipsită de necesitate a identității și alterității determinației afirmate, cu identitatea *faptului de a fi* și alteritatea topică a multiplicității lui *acum*: *astfel* și în *nici* un altfel *acum* poate fi tot *astfel*, *numai astfel* și atunci — același *mod de a fi* cu același *fapt de a fi* și diferența dintre *acum* și *atunci* — și *astfel*, *numai astfel acum* poate fi altfel și *numai* în *acel fel atunci* — deci diferență a *modului de a fi* cu același *fapt de a fi* și cu alteritate topică între *acest acum* și *acel acum*, dintre *acum* și *atunci*. Obiectul poate fi și altfel dar *nu acum*, și el se conservă atunci când fiind *atunci* și *nu acum*, străbate cu *faptul de a fi* intact trecerea de la *modul de a fi acum* la *altul incompatibil atunci*, păstrându-se cu aceeași ființă în variația *modului de a fi* și în diferența topică a lui *acum*. Numai *astfel*, ca necesitate a excluderii cerută de barieră, este excludere pe suprafața *modului*

de a fi și survenire a unui *altfel* într-un *alt acum* ce lasă neatins un *fapt de a fi* care conține diferența numai în reiterare. Numai *astfel* ontic este însă absent în multiplul *astfel* suprapus în idealitate, iar *faptul de a fi* în *actul ontic* ce se prezervă în transformare este precedat de un *fapt de a fi* în *actul logic*, ce se conservă nu reiterat, ci în staza idealității, aglomerând pluralitatea statică a *modului de a fi atemporal*, totalitatea încremenită a tot ce poate fi desfășurat în devenire. În staza logică necesitatea negativă a excluderii nu mai este distribuită în multiplul topic al lui *acest acum* și *acel acum*, iar respingerea desfășurată dincolo de barieră este retrasă suspendat în *actul ideal*, acumulând întregul și al lui *astfel* în lipsa oricărei variații, diferențe și determinații topice. În idealitate numai *astfel*, atunci când nu este absent, are un sens schimbat: fără variație topică, el nu mai poate fi substituit cu un *altfel* și numai în *acel fel* într-un *atunci* inexistent în *actul logic*, ci numai *astfel* înseamnă aici ca orice *altfel* ar atrage abolirea *faptului de a fi*. Determinația univocă în *actul logic*, nu în *actul ontic*, atinge adâncimea *faptului de a fi* fiind univocitate ce constituie obiectul, iar determinația univocă este și determinație analitică: obiectul o conține ca pe o condiție a propriului prezent.

Determinația univocă este un *astfel exclusiv* în *actul logic* ce este un *astfel apodictic exclusiv*, dar care fiind un *numai astfel* în *actul ideal* nu ontic, impune o altfel de respingere. Ea nu este negație suspendată expusă ulterior desfășurat în indecizia privativă a unui *sau* ce stă în fața trecerii în *actul ontic*, ci este respingere bilaterală analitică a unor determinații ce nu pot fi coinerente în *actul ideal* aceluiasi obiect. Alte tensiuni despart alte universalii, alte respingeri decid frontiera individului la adâncimea *faptului de a fi*. Alteritatea obiectelor în *actul logic* nu este solidară doar cu un unic vid multiplicat pozițional în falii interpușe între apartenențe, ci este dată solidar și cu respingerea unui universal care admis ca inherent ar nimici obiectul. Când o determinație definește fix și fără suprapuneri nucleul tare și frontiera *faptului de a fi*, ea nu coabitează în *actul ideal* cu vreun incompatibil în același individ, pentru că negativul dintre *astfel* de universalii nu este repliat, retras și menținut retras în suspendare. Universalii fixate în obiecte ideale, poziționate neclintit și izolat în comasarea suprapușilor coinerenți, se raportează defectiv și oblic la punctele obiectuale care le resping. Acest *individual* menține la distanță *acel universal* respins nerepliat dar ideal de *acest universal* din suprafața *modului de a fi*, fixat constitutiv deci analitic, în fundația *faptului de a fi* în *actul ideal*. Respingeri ideale și *ideal nerepliate* între universalii cu același rang, sunt redirectionate din amplasarea într-un nivel ierarhic superior în orientarea oblică dintre niveluri a unei inerențe

defective ce nu se cumulează cu nimic, pentru că nu se suprapune cu nici o inerență afirmativă ce determină obiectul. Raportul oblic defectiv ce distanțează universalii de individuali este instituit și precedat de o distanță între universalii *lipsite de obiect*, fiind anterioare vertical obiectului chiar și în actul ideal. Planarea determinațiilor ce nu au încă un obiect poartă cu sine atemporal și neindividuat distanțe logice ale încatenării universaliiilor în constelații.

ANEXĂ

Precizări privind atomizarea inteligibilului și unitatea actului ideal.

Dezvoltările care tratează întrepătrunderea atomilor topici și conceptul de *superpoziție logică* a determinațiilor în idealitate nu pot fi înțelese în termenii actualei teorii a mulțimilor și actualei logici a predicatelor. Ar fi trebuit poate să existe o prealabilă edificare formală a acestor versiuni teoretice noi care să permită comprehensiunea corectă a acestor concepte. Nu am ales această cale din motive programatice. Modul de expunere care se rezumă la o desfășurare formală poate degenera cu ușurință în înțelegerea sintactică a formalismului însuși, devenit autonom față de orice acoperire ontologică a structurilor de semne. Atât timp cât punctul de vedere sintactic prevalează, primordialitatea structurilor de semne desfășurate după reguli convenționale este inevitabil admisă în principiu conform parafrizei lui Hilbert: *Am Anfang, so heisst es hier, ist das Zeichen*. Drumul urmat de noi are un sens invers, văzând în formalism *expresia* codificată a raporturilor ontologice din actul atemporal (aevitern) al lumii inteligibile. Ca atare formalismul trebuie *desprins* din descrierea ontologică a inteligibilului, și nu propus convențional. Acesta este singurul mod prin care raporturi apodictice pot fi puse în legătură cu reflectări structurale care altfel ar fi arbitrare, nefiind imagini ci convenții lipsite de valoarea cartografică care conferă matematicii statutul de *cunoaștere teoretică*. De aceea *descrierea ontologică* a întrepătrunderii (ce fundează un alt concept al continuumului decât cel cantorian) și a superpoziției logice (față de care superpozițiile mecanicii cuantice sunt cazuri particulare) precede orice formalizare.

Pierderea sintactică a apodicticului, determinată de înțelegerea sistemelor formale ca structuri de semne constituite după reguli (mai mult sau mai puțin arbitrare), conduce la eliminarea planului inteligibil al lumii și la dispariția ideii de formă arhitectonică. Eliminarea sintactică nu este însă nici singura

și nici cea mai profundă negare a arhitectonicii, ea fiind de fapt o ignorare a ei, nu o contestare frontală a unității ei. Atât timp cât o structură de semne admite interpretări, structura de semne obținută din codificarea raporturilor ontologice poate fi citită tocmai prin raporturile care au fost punctul ei de plecare. O configurație grafică obținută din cartografierea continentului ar fi considerată independent de faptul că este imagine, iar caracterul de reprezentare ar fi adăugat ca o „interpretare” printr-o inversare a anteriorității. Ignorând faptul că ea a fost din capul locului o hartă, întreținem ficțiunea că este reprezentare cartografică numai prin semantica extrinsecă adăugată ulterior (și mai ales facultativ) suprafețelor structurii grafice. Prin răsturnarea anteriorității, criteriile apodictice ale *constituirii* sunt înlocuite de criteriile arbitrare ale *interpretării* ce au o unică restricție: cerința izomorfismului. Dar unitatea continentală vizată de interpretare continuă să fie reflectată neafectată de această anterioritate răsturnată. De aceea reducția sintactică ignoră, dar nu anulează inteligibilul. Mult mai grave sunt efectele construcției axiomatice a logicii dublate de ideea naturii privative a nedeterminării generice ce s-ar cere „saturată” de caracterul local și determinat al afirmației specifice. Apare o dublă atomizare a inteligibilului: axiomatică și eidetică. Ontologia superpozițiilor din actul ideal are însă puterea restaurării universalității unitare a arhitectonicii: suprafețe logice ce se resping (prin incompatibilitate) sunt comasate și totalizate prin *modificarea forțelor logice ale respingerii în actul ideal*. Pluralitatea axiomatică a lumilor și multiplul eidetic al determinării genului (nedeterminat) apar într-o lumină radical schimbată de această modificare a tensiunilor repulsive.

Atomizarea axiomatică rezultă din cerința independenței axiomelor pe care sensul modern al axiomei o impune. Dacă într-un sistem axiomatic (consistent) orice axiomă poate fi înlocuită cu negația ei (consistentă) rezultând un alt sistem axiomatic (consistent), atunci apare o pluralitate a lumilor axiomatice posibile. În general, pentru sisteme cu n axiome avem 2^n sisteme axiomatice posibile. Dacă această pluralitate coexistă cu ideea *construcției* unui sistem de către subiectul care matematizează, relativismul este inaugurat cu drepturi aparent depline. În loc ca domeniul idealității matematice să reprezinte o fundație universală, el devine un conglomerat caleidoscopic și dezaxat. Această pierdere a centralității antrenează un caracter local al apodicticului retrogradat de la necesitatea necondiționată la cea condiționată.

Stridența unui apodictic care să nu fie universal este greu de ignorat. Ea se impune însă ori de câte ori necesitatea este redusă la caracterul constrângător

al derivării consecințelor din premise, dar nu și la caracterul constrângător al premiselor. O circumstanță agravantă rezultă din fundarea axiomatică a logicii, care naște iluzia pluralității ei. O improprietate a termenilor se instalează din clipa în care confuzia dintre axiomă și tautologie transformă natura continentală a inteligibilului în arhipelagul multiplei insularități logice. Natura *tautologică nu axiomatică* a logicii și natura *necondiționat necesară* a tautologicului (nu cea *condiționat necesară* a teoremelor derivate din axiome) este însă nucleul universal al lumilor axiomatice posibile, centrul în care sunt ancorate toate razele sferei inteligibilului. Tautologiile nu pot fi independente din două motive: mai întâi sunt echivalente și apoi negațiile lor sunt contradicții. Nici o tautologie nu poate fi substituită cu negația ei sau mai exact, nici o astfel de substituție nu conservă consistența. Pluralitatea unor „sisteme” tautologice ar fi (în contrast cu cea a sistemelor axiomatice) fractura supremă a gândirii prin caracterul dezaxat a ceea ce ar fi „gândit”. Condiția coerenței este axialitatea care susține caracterul total și unitar al idealității prin care subdomeniile axiomatice ale acestei idealități globale își găsesc amplasamentul topic. Axul tautologic al lumilor axiomatice posibile este dublat de natura atotcuprinzătoare a domeniului care le conține. Dacă logica ține nu de posibil, ci de *totalitatea posibilului* și dacă totalitatea posibilităților constituie *faptele logicii* (cum afirma Wittgenstein), atunci sensul central al tautologiilor și cel global al domeniului lumilor axiomatice conferă logicii un dublu sens și un dublu caracter absolut: prin contracție și prin extensie; prin reducția la centralitate prin care logicul conține *numai tautologii* și prin circumscrierea prin care logicul este domeniul *superpoziției tuturor lumilor nontautologice*. Relativitatea se naște atunci abia din caracterul *local* al *selecției* (nu construcției) unei lumi din masa universală a suprapunerii lumilor ideale. Relativitatea nu mai are caracter fundamental, ci rezultă din secționarea unei superpoziții panaxiomatice unice, cu ax tautologic și atotcuprinzătoare.

Aceeași neînțelegere ia altă formă în cazul naturii nedeterminării generice. Modul în care specia determină genul prin diferența specifică este neînțeles încă de la Aristotel și rămâne în obscuritate și după ce precizările aduse de Frege și Russell au suprimat o bună parte din ambiguitățile aristotelice. În *Categorii*, ontologicul și logicul interferează nepermis cu gramaticalul, dând naștere celor mai riscante echivoci. Individualul poate fi numit prin numele determinației lui, iar determinațiile generice, specifice sau accidentale își revin pentru că revin individualului care le poartă. *Individul știutor* este *omul* și *vietătorul știutor*: mobilitatea *gramaticală* a numirii antrenează fatal mobilitatea *logică* a predicției. Mobilitatea nominală atrage variația necontrolată a

copulei și flexibilitatea gramaticală camuflează articulațiile rigide ale logicii. Niveluri logice distincte analitic sunt topite și omogenizate de natura sintetică a exprimării. De aceea distingerea sensurilor logice ale particulei „este” (ce nu reprezintă decât o infimă parte din vasta problemă a omonimiei prezentului) devine o cerință presantă.

Primul sens al lui *este* este cel al subordonării *ante rem* a determinațiilor: *F este G* înseamnă că universalul *F* este subordonat universalului *G*. Dacă subordonarea este strictă, ea este și unilaterală. Al doilea sens al lui *este* este inerența universalului în individual, ca raport între obiect și proprietatea lui. Această inerență este *nivelată* pentru că este indiferentă la faptul că determinația este esențială sau accidentală, este a formei in-formante sau simplă calitate extrinsecă. Fundamentul nivelării constă în ontologia nearistotelică a idealității actului logic, în care obiectul ideal nu este *compus temporal* al formei și materiei ci *contur ideal atemporal* al acestui compus, la fel cum universalul logic este doar osatura abstractă a universalului germinal și activ ce este forța internă orientată a constituirii individualului generabil și coruptibil. Al treilea sens este cel identitar: *a este a*. Aici avem o reflexivitate interzisă raportului dintre concept și obiect. Al patrulea sens și cel fundamental este cel ontic: *a este*. Datorăm logicismului consacrarea acestor distincții și teoriei tipurilor topica raporturilor implicate de ele. Sensul de subordonare *ante rem* al lui *este* conservă treapta logică a universalilor aflate în raport, în timp ce sensul inerenței determinației în individ și al căderii individului sub determinație conectează etaje logice distincte: predicatele din raportul subordonării au același tip, în timp ce individualul este cu un tip mai jos față de proprietatea lui. Devine clar de ce (împotriva lui Aristotel și a tratatului său despre categorii) între specie și gen (identice) nu poate exista același raport ca între individ și specie (heterotice). Dar dacă precizia logicismului oferă criteriile eliminării echivocurilor gramaticale, ea nu mai este de ajutor în problema mult mai amplă a determinării specifice a nedeterminării genului. Reforme conceptuale mult mai radicale sunt cerute de înțelegerea caracterului straniu al acestei nedeterminări.

Dacă raportul specie-gen ar fi identic cu cel dintre individ și specie, specia ar satura genul așa cum individul saturează locul gol al argumentului predicatului specific. Consecința imediată ar consta în deplasarea topică a genului în ierarhia tipurilor: el ar deveni un predicat de tipul doi în loc să coexiste cu specia pe același nivel. Variația copulei și variația aristotelică a predicăției ar permite asemenea erori topice fundamentale, în timp ce omonimia logicistă a lui *este* permite reșezarea topică corectă a universalilor. Dar acest lucru nu

înlătură faptul că genul este mai sărac în determinații decât specia. *Un altfel de gol* se întrezărește în gen decât locul gol al argumentului. Trecerea de la gen la specie se realizează prin cumul de determinații. Acumularea diferențelor specifice determină nedeterminarea plutitoare a generalității, iar aici acumularea înseamnă umplere a golului generic. Un vid intensional, ce este vidul universalității, este cel ce se umple și restrânge prin ramificare, iar treptele acumulării ce ramifică sunt treptele katabazei ce conferă *prin adăugare conjunctivă* regionalitate generalității. Forțe de respingere între incompatibili sunt cele care cer caracterul arborescent al cumulării, forțe de separație fac acumularea inseparabilă de diviziune.

Modificarea forței de respingere în actul ideal prin *replierea ei* permite în idealitate *fascicolul predicativ* în care genul își conține suprapus totalitatea diferențelor care-l determină. Un sens *afirmativ nu privativ* al nedeterminării este impus de caracterul compact fascicular și neramificat al genului în actul ideal. Determinațiile în suprapunere, cu forța de respingere în repliere, formează antipodul ideal al vidului generic de determinații, deci totul *intensional* din universal contrapus *golului intensiunii* din universal. Determinarea nu mai înseamnă diviziune ce restrânge prin acumularea de respingeri desfășurate, ci secționare în sânul compact al generalității ce conține *numai respingeri repliate*. Desfășurarea în trepte a respingerilor ramifică fascicolul *prin pierdere nu prin acumulare*, iar specia apare ca *formă defectivă* a genului. Sensul reducăției apare inversat: nu reducem afirmația speciei pentru a obține vidul nedeterminat al genului, ci reducem totalitatea suprapusă a genului pentru a descinde în sărăcia determinativă a speciei. De aceea o *reducție a eideticului* însuși (ce ar fi mai radicală decât reducția eidetică) este imposibilă, fiind substituită de *restricția katabazică a genericului* diferențiat prin desfășurarea arborescentă a respingerilor comprimate fascicular. Încă o dată, pluralitatea este totalizată prin superpoziție. Există o analogie între totalizarea panaxiomatică și cea fasciculară și alta între selecția lumilor din masa superpoziției lor și secționarea masei predicative din fascicolul generic. Atomizarea axiomatică și eidetică este suprimată prin comasarea celor ce se resping modificat.

Acum este mai clar cum totalizarea comasării readuce unitatea inteligibilului pe care logica de până acum nu a reușit să o conserve: relația dintre unitatea inteligibilului și unitatea actului lui generează masa suprapunerii sau mai exact există *suprapuneri pentru că respingerile repliate sunt cerute de unitatea actului ideal*. Absența separației temporale din actul aevitern al idealității impune ca toți incompatibilii să coexiste fără „distanță” ontică. Stările de lucruri care se

resping trebuie să o facă suspendat. Lumile ideale care se resping trebuie să se respingă repliat, iar replierea este respingerea fără distanța ontică a separației temporale. Determinațiile care se resping nu sunt ținute la distanță într-un arbore generic care separă ramificațiile specifice, ci trebuie să se respingă comprimat cu ramificații înlocuite de fibre logice ale fascicolului de universalii. Timpul este tăișul separației prin care se cade din totalitatea comasării conservată de atemporalitatea unică și universală a actului ideal. Natura fără timp a logicii înseamnă natura lipsită de separații insulare. Atunci ea cere imperativ separarea logicii de gramatică, adică separarea unicității ei atemporale și totale de pluralitatea articulărilor expresiei. *Logica nu este idiomatică.*

Faptul că logica a fost asociată forțat cu gramatica a adus cele mai mari prejudicii gândirii, barând accesul la obținerea acelei fundamentalități care să conducă prin ea însăși la rigoare. Forme universale și apodictice au fost legate de caracterul variabil, sintetic și contingent al expresiei. Dar cea mai amplă iluzie s-a născut atunci când s-a crezut că analiza limbajului poate conduce la determinarea statutului metafizicii. Critica apărută pe această cale este în întregime rezultatul unei confuzii fundamentale și sistematice rezultate din inversarea de orizont: cunoașterea naturii limbajului și a numirii cere în prealabil cunoașterea naturii a ceea ce este numit și a ceea ce este gândit. Clarificările gramaticale care ating un nivel fundamental pretind clarificări ontologice prealabile (acesta fiind motivul pentru care Wittgenstein începe *Tractatus Logico-Philosophicus* cu afirmații ontologice). Determinarea structurii limbajului cere determinarea structurii lumii. Dacă aceasta este cunoscută în datele ei fundamentale, statutul propoziției și mai ales al modului în care ea poate avea valori de adevăr poate fi clarificat. Imposibilitatea unei înaintări inverse, care să pornească de la limbaj la forma inteligibilă a lumii, constă în faptul că nu suntem în posesia unei *limbi ontologice* în a cărei gramatică să poată fi văzută specular arhitectonica mundană. Separația logicii atemporale de condiția atomizată și determinată istoric a gramaticii este încă o dată, inevitabilă.

Două *reducții* stau în penumbra acestei critici gramaticale a metafizicii fără să fie justificate prin aducerea lor la lumină: *reducția factuală a ființei* și *reducția adevărului* care urmează din ea. Reducția factuală a ființei (realizată exemplar în *Tractatus Logico-Philosophicus*) constă în a spune că a fi înseamnă a avea loc. A avea loc este înțeles ca actualizare a unor stări de lucruri posibile. Stările de lucruri posibile sunt atomare atunci când în *planul posibilului* sunt inerențe ale proprietății *monadice* în obiect sau *n adice* în multiple obiecte, caz în care avem *legături* între ele. Dacă vedem o relație ca un *predicat n adic* și nu

ca o clasă de perechi sau multipleți, inerența acestui predicat în multiplele obiecte este *legătura* lor. (O relație nu poate fi o clasă de perechi; perechea ordonată (a, b) este mulțimea $\{\{a\}, \{a, b\}\}$, nu faptul $R(a, b)$ care ia naștere din saturarea locurilor argumentelor predicatului diadic $R(..., ...)$. Numai faptele — nu și perechile — sunt stări de lucruri care *au loc* și numai despre ele putem avea propoziții cu valoare de adevăr. Relațiile diadice sunt *universalii* din *faptele de relație*, nu clase de perechi). Starea de lucruri atomară este reflectată în propoziții categorice atomare ce afirmă că ea are sau nu are loc. Relevantă este însă structura ei dată de modul în care sunt legate obiectele în ea, adică de inerența proprietății *n adice* în obiectele pe care le corelează. Structura unui fapt ce este o conjuncție de stări de lucruri atomare actualizate este dată de structurile stărilor de lucruri atomare ce îl compun. Reducția factuală a ființei constă atunci în a spune că tot *ceea ce este* este dat în forma raportului de inerență în obiecte a determinațiilor corelative care le conectează și în forma unei conjuncții între asemenea inerențe trecute în act. Altfel spus tot *ceea ce este* este ansamblul stărilor de lucruri atomare actualizate. Reducția factuală a ființei conduce atunci la o *înțelegere factuală a lumii*: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge” — „Lumea este totalitatea faptelor, nu a lucrurilor” (Tractatus, 1.1)¹⁰. „Totalitatea stărilor de lucruri atomare care există este lumea” (2.04). „Existența și inexistența stărilor de lucruri atomare este realitatea” (2.06). „Întreaga realitate este lumea” (2.063).

Înțelegerea factuală a lumii este dublată de înțelegerea factuală a imaginii și a propoziției. Din sensul factual al propoziției rezultă *înțelegerea factuală a limbajului* și mai ales *înțelegerea factuală a adevărului*. Imaginea este un fapt care reprezintă existența sau inexistența stărilor de lucruri atomare (2.141, 2.11). Este un fapt care conține și relația de reprezentare (2.1513). „Forma reprezintă posibilitatea structurii” (2.033). Posibilitatea structurii imaginii este forma reprezentării (2.15). Forma logică este ceea ce are în comun imaginea cu realitatea, iar imaginea a cărei formă de reprezentare este formă logică este *imagine logică* (2.18, 2.181). „Imaginea logică a faptelor este gândul” (3.) care se exprimă perceptibil senzorial în propoziție (3.1). Semnul senzorial al propoziției este proiecția stării de lucruri posibile (3.11) și „propoziția este semnul propozițional în relația lui de reprezentare cu lumea” (3.12) unde semnul propozițional este cel prin care gândul este exprimat (3.12). Acest semn este un fapt (3.14). Imaginea reprezintă realitatea, adică stări de lucruri atomare posibile, actualizate sau nu. Pentru că actualizarea stărilor atomare posibile este un fapt pozitiv și neactualizarea lor un fapt negativ, imaginile reprezintă fapte: pozitive și negative. Imaginile sunt

fapte ce reprezintă fapte. Concordanța și neconcordanța *faptului ce reprezintă* cu *faptul reprezentat* este *adevărul și falsul imaginii* (2.21). „Propoziția este o *imagine a realității*” (4.01), iar ca *imagine* este un fapt ce reprezintă fapte, adică stări de lucruri existente și nonexistente (dacă este atomară reprezintă existența sau nonexistența stării de lucruri atomare). Adevărul propoziției este concordanța ei ca *imagine*, deci ca *fapt ce reprezintă*, cu *faptul pozitiv sau negativ reprezentat*. Înțelegerea factuală a adevărului constă atunci în ideea concordanței dintre ce spune propoziția că are loc și ce are loc. În măsura în care propozițiile sunt imagini, ele sunt izomorfe cu stările de lucruri posibile proiectate în semnul senzorial al lor și pentru că spun că aceste stări au loc sau nu, sunt concordante sau nu cu actualizarea lor pozitivă sau negativă. Izomorfismul și concordanța constituie datul fundamental în care este prinsă propoziția și cel care determină statutul totalității propozițiilor (limbajul) și al totalității propozițiilor adevărate (o știință totală a naturii). Limbajul este izomorf cu lumea având cu ea o relație internă de reprezentare (4.014), iar totalitatea științei naturii este izomorfă și concordantă cu ea.

Consecința acestei viziuni constă în magnitudinea reprezentării. Limbajul izomorf și concordant reprezintă lumea în toate detaliile ei. El este o reprezentare la scara 1:1 a lumii. Dacă limbajul nu este în afara lumii (semnele propoziționale fiind fapte), atunci izomorfismul lui cu lumea este *automorfismul* lumii care este propria ei imagine. Lumea este limbajul total. Limbajul *exhaustiv*, *automorf* și concordant. Sintaxa lui este sintaxa universală și nearbitrară. Limbajul total nu este un limbaj, el nu este *limbajul meu* și lumea ca totalitate nu este *lumea mea*. Aici apare alteritatea fundamentală dintre sensurile lumii: *lumea ca totalitate* și *lumea ca orizont*. Lumea ca totalitate este *universală*, lumea ca orizont este întotdeauna singulară fiind *lumea mea*. Confuzia acestor sensuri sau păstrarea echivocului legat de ignorarea alterității lor conduce la *atomizarea de orizont* a lumii ca totalitate.

Există trei sensuri fundamentale ale lumii ca totalitate: *lumea ca totalitate a ființării*, *lumea ca totalitate a faptelor* și *lumea ca totalitate a ființei determinate*. *Lumea ca totalitate a ființării* este un concept prea larg: nefăcând diferența dintre ființa determinată a ființării mundane și Ființa absolută a Ființării transcendente (divine), acest sens al lumii totalizează nepermis mundanul cu supramundanul sau mai exact reduce supramundanul la mundan. Astfel apare la Heidegger Ființarea divină fie enumerată între alte ființări, fie văzută (printr-o deplină confuzie) ca expresie ipostaziată a totalității ființării cu *ființă determinată*. *Lumea ca totalitate a faptelor* are un sens prea restrâns

prin reducția factuală a ființei în numele căreia *a fi* înseamnă *a avea loc*. Sensul de *totalitate a ființei determinate* este sensul exact al totalității lumii. Acest concept al totalității lumii nu cuprinde numai ființări, nici nu se restrânge doar la fapte și la sensul factual al totalității, ci reținând numai sensul determinat al ființei, el conține *actele lumii* ca fundații arhitectonice ale ei. Lumea ca totalitate a ființei determinate pleacă de la actul primordial al ființei lumii din care este diferențiată întreaga ierarhie a actelor mundane ce sunt fundații universale ale ființărilor și faptelor. Actul primordial mundan și actele fundamentale diferențiate din el preced ființările, stările de lucruri posibile și faptele.

Această diferențiere a unui act ce precede ființările care sunt susținute de el și faptele care se petrec în el, așadar a unui act preindividual și antifactual ca act de fundal al lumii, mută centrul de greutate al predicției lărgind considerabil câmpul de acțiune al propoziției. *Propoziția categorică poate să aibă în forma subiect-predicat alte raporturi decât cele dintre obiect și proprietatea lui*. Deja Wittgenstein observase în însemnările sale că propozițiile categorice pot avea acest sens atipic. Noi spunem că el este totodată și *legitim*. Iar temeiul legitimității este *respingerea* reducției factuale a ființei. *A fi* în sens fundamental nu înseamnă *a avea loc*. Sensul fundamental al ființei determinate este cel al fundalului universal *care face posibil ca ceva să aibă loc*.

Spațiul nu este un obiect spațial ci posibilitatea formală a obiectelor spațiale, iar inerența proprietăților lui nu este o actualizare a unor stări de lucruri. Faptul că spațiul are determinații nu este un *fapt în lume*, ci un *fapt limită al lumii*. *Natura timpului* este natura spațiului actualizării. El nu este o actualizare și nici ceva actualizat. Timpul este fără să aibă loc. *Spațiu-timpul* este prin coactualitatea eonică de bloc, fundal încremenit și vast al trecerii și al evenimentelor. Atunci când este definită metrica lui, el este un obiect, dar unul limită sau este *limita ca obiect*. Când este dat *actul* lui universal și aevitern, și nu *structura* lui formală (matematică), atunci el nu mai este nici măcar obiect de limită, ci *câmp arhitectonic al actualizării*. Iar dacă *actul* îl considerăm obiect prin ducerea ideii de obiect până în punctul ei de rupere, el nu este obiect *cu proprietăți*. *Actul cosmic* este determinat, dar nu are determinații. *A fi* nu mai înseamnă *a avea*; *determinația* nu mai este *proprietate*.

Diferențierea originară a actului primordial este dezvoltată ca distanță fundamentală între actul universal ontic și actul universal al existenței logice: *actul ideal* în care *posibilitatea de a fi* este *fapt de a fi al posibilității*. Stările de lucruri *au loc* în idealitate, sunt *actuale ideal* și de aceea sunt *fapte ideale*, adică *fapte logice*. Câmpul arhitectonic al actualizării este dublat și precedat de

câmpul masei suprapuse a idealității, de actul de fundal care susține aglomerarea infinită și atemporală a inerențelor. Obiectul devine un termen omonim: el este ontic temporal sau ideal aevitern. În aeviternitate el este iarăși omonim prin reducere sau generalizare. Obiect ideal este întâi doar cel care dă *forma individuală* a obiectului din timp. Individul ideal și aevitern este formă a individului real. Apoi este, în sens universal, tot ceea ce este identic cu sine și își conservă afirmația internă de ființă. Obiect universalizat (obiect în genere) este individualul pur din idealitate, este universalul *ca individual*, universalul universalilor, apoi universalul de rangul trei, de rangul n , obiect este tot ce aparține unei clase, dar este și clasa, clasa de nivelul doi sau trei sau n , obiect este și cardinalul ce străbate longitudinal ansamblul etajat al tipurilor, obiect este și clasa fără tipuri a respingerii universale: clasa vidă. Obiectul *generalizat* atrage *inerența generalizată* și *faptul logic generalizat*. Actul de fundal al idealității lărgeste în toate direcțiile *faptul de a fi*. Factualitatea ideală este izotropă.

Diferența ontologică de sens dintre *actele de fundal*, *faptele logice* și *faptele ontice* atrage o omonimie corespunzătoare a adevărului. Adevărul propozițional înseamnă adecvare la *ceea ce este* a *ceea ce se spune*, iar triplul sens al ființei ca *ființă de fundal*, ca *ființă ideal factuală* și *real factuală*, înseamnă totodată tripla poziție a adecvării față de izomorfism și concordanță. Adecvarea fără izomorfism și fără concordanță, adecvarea care este concordantă *pentru că* este izomorfism și adecvarea în care concordanța se *adaugă* izomorfismului înseamnă *adevăr arhitectonic de fundal*, *adevăr ideal factual logic necesar* și *adevăr real factual logic contingent*. Actele de fundal ca diferențieri ale actului primordial al lumii sunt fundamentale pentru înțelegerea acestei omonimii a adecvării. Fără alteritatea dintre actul logic și actul ontic nu există sensul de fapt al *posibilității din idealitate* și cel de fapt al *căderii idealității în real*, iar fără *faptul de a avea loc atemporal* în idealitate nu există sens factual al adevărului pentru propoziții care spun că *are loc ceva atemporal* în actul ideal. Fără sensul de fundal al ființei și fără adevăr fundamental ca adecvare *anteizomorfă* la acte de fundal, nu există raport al propoziției cu idealitatea în care izomorfismul să confere prin el însuși concordanța. Tot ce se spune despre idealitate este *vidat de sens* în urma *reducerii factuale a ființei*. Această reducere este *anulată* de caracterul fundamental al *ființei de fundal* solidar cu cel al *adevării față de fundal*. Actul primordial este grundul oricărei direcții ontologice constituite prin diferențierea lui, cu o cuprindere conservată în fundația direcțiilor desfășurate. În chipul idealității întemeiate pe diferențierea lui, el este și fundația factualității ideale izotrope, solidare cu adecvarea *concordantă pentru că* este *izomorfă* a *ceea ce se spune*

despre faptul ideal. Natura omogenă a fundalului nu cere doar o adecvare ce precede concordanța ideală analitic dată în izomorfism, ci presupune și întemeierea acestei concordanțe analitice în adecvarea primordială. Dacă ține de natura încă nediferențiată a idealității ca tot ce poate fi să fie ideal, atunci izomorfismul care este concordanță necesară este fundat în nediferențierea care îl precede. Este-le fundamental și omogen care susține tot ce are loc în actul logic întemeiază în adecvarea propozițiilor arhitectonice la actul primordial tot ce se poate spune despre idealitate. Răspândirea pe toate direcțiile a fundalului este baza izotropiei factualității ideale. Adecvarea propoziției arhitectonice la fundal susține adecvarea oricărei propoziții concordante analitic. Raza de acțiune a propoziției este infinită. Dacă factualitatea ideală este izotropă, frontiera predicției este aruncată izotrop.

Înțeleg prin propoziție logică forma atemporală a intenției judicative care poate fi adecvată sau nu cu ființa. Adecvarea la fapte logice ca o concordanță conferită cu necesitate de izomorfism și adecvarea prin concordanța adăugată izomorfismului sunt adecvări nefundamentale. Sensul factual logic sau ontic al adevărului este sensul nefundamental al lui. Scoaterea din joc a metafizicii se face prin reducerea propoziției cu sens la izomorfismul care are concordanță adăugată. Orice entitate de forma subiect-predicat ce spune fără izomorfism factual este nonsens (*unsinnig*). Nonsens este deopotrivă tot ce se spune despre ce se arată și tot ce spune ceva fără să arate nimic. Adecvările fundamentale ce sunt fără concordanță și fără izomorfism pentru că preced structura din cauza fundamentalității sunt așadar nonsensuri. Ontologia este aici nonsens din cauza fundamentalului pe care îl tematizează.

Suspendarea metafizicii are presuposiții metafizice. O metafizică reducționistă ce scoate din joc metafizica se află în fundalul marilor poziții critice și ea constă în eliminarea neexplicitată a omonimiei lui *a fi*. Această omonimie își face intrarea în gândirea europeană prin alteritatea platoniciană dintre inteligibil și sensibil, adică dintre *a fi* și *a deveni*, pentru a fi reformulată de Aristotel în *Metafizica* VI în patru accepții: ființa prin accident, ca adevăr, ca act și potență și ca *a fi* determinat categorial. Modernitatea contrapune omonimiei reducția în singurul sens în care nu poate fi făcută: în sensul antielect. Dacă reducția eleată a lui *a fi* este justificată prin faptul că sensul absolut al Ființei este unicul fundamental, reducțiile moderne merg în contrasensul fundamentalității: sensul mai tare este scos din joc de cel mai slab. Ființa absolută este uzurpată de dictatul transcendent al determinării, și astfel un sens determinat al existenței se adaugă sintetic conceptului în critica kantiană a argumentului

ontologic (ce ignoră faptul că Ființa absolută nu este ființă a fenomenului și că Atributele absolute nu sunt predicate determinate ce intră în concept). Raportul sintetic al existenței cu conceptul își impune supremația numai după ce ființa determinată este admisă ca unic sens al lui *a fi*. Critica gramaticală mai face un pas și reduce sensul determinat al lui *a fi* la sensul factual al lui. Această gramatică nu este gramatica istoric determinată și constituită, acest limbaj nu este plural și insular, ci este cel care arată forma logică a lumii. Dar chiar în sensul tare al universalității lui atemporale, el nu poate conține propoziții arhitectonice. Adăugarea sintetică a existenței la concept este dublată de adăugarea sintetică a concordanței la izomorfism. Dictatul transcendental al *determinării universale* a ființei este urmat de dictatul *factualității universale* a ei, iar adevărul este redus în consecință la această concordanță *adăugată*. Restrângeri concentrice elimină fundamentalul.

Consecința apropiată a scoaterii din orizont a afirmațiilor arhitectonice afectează logica. Fără propoziții adevărate despre actul de fundal al idealității nu poate fi văzut și înțeles modul în care unitatea actului ideal cere *replierea* forței repulsive a determinațiilor. Superpoziția este inaccesibilă logicii și logica se scufundă implacabil în obscuritate. Deși obiectul din *Tractatus* este unul incolor înconjurat de spațiul culorilor, absența replierii respingerii expune acest spațiu în fața unor tensiuni desfășurate. Superpoziția este înlocuită cu banale contradicții și acest fapt nu permite reflectarea ei în notația logică. O ontologie a inteligibilului care cere logicii o regândire radicală a propriilor fundații este readusă în cadrele vechi ale algebrei booleene în care calculul valorilor de adevăr se face *fără conexiunea de structură a propozițiilor atomare*. Valoarea de adevăr este singura care contează în acest calcul. Conexiunea dintre structurile acestor propoziții este ignorată cu desăvârșire. Bizareria acestui calcul este rezultatul unei confuzii totale legate de natura logicii, iar reducția adevărului la concordanța sintetică este direct responsabilă de instalarea ei.

Consecința îndepărtată a absenței propozițiilor fundamentale adevărate este de ordin axiologic. Valorile nu mai pot avea întemeiere obiectivă de vreme ce nu putem avea propoziții adevărate despre ele. Chiar dacă ele sunt absolute și aprehendate nemijlocit, ele nu își pot dobândi justificarea principală fără adevăr. Opoziția dintre omonimia ființei și reducția factuală a ei este și aici radicală. Tripla accepție a lui *a fi* ca Ființă supraineligibilă, inteligibilă și sensibilă, adică transcendentă, arhitectonică și factuală este indispensabilă universalității valorilor. În ordine transcendentă valorile sunt Atribute absolute ale Ființei absolute, iar în ordine arhitectonică sunt imagini transcendente

ale lor. Reducția obiectivității la factualitate transferă însă întreaga obiectivitate în sfera neutralității. Survine dispariția orientării faptelor intramundane: „În lume totul este cum este și totul se-ntâmplă cum se-ntâmplă” (Tractatus, 6.41). Ceea ce are loc nu poartă nici o sarcină ontologică. Modul de a fi al lumii este „indiferent pentru ceea ce este mai înalt”(6.432). Separația dintre etică și adevăr degenerază apoi la nivelul simțului comun în opoziția rudimentară dintre fapte obiective și valori subiective, pentru că simțul comun nu știe că subiectul transcendental este obiectiv nu psihologic, iar obiectivitatea fundamentală nu este obiectualitate. Nici factualitate. *Distincția fundamentală dintre obiectiv și subiectiv este cea dintre Transcendent și transcendental, nu cea dintre fizic și psihologic.* Fundamentală este diferența dintre sensul obiectivității Absolutului care întemeiază arhitectura inteligibilă a lumii și sensul obiectivității unui subiect care o încorporează. La acest nivel lumea dobândește orientare de transcripție transcendentală a unui suprasens de origine și „punct” terminal transcendent. Deturnarea orientării de transcripție deschide totalitatea istoriei, iar restabilirea ei are natură supraistorică. Diferența dintre orientarea de transcripție primordială, deturnarea și restaurarea ei nu poate fi nici măcar formulată prin reducția factuală a ființei și concordant sintetică a adevărului. Nici o afirmație despre sensul lumii nu poate fi făcută dacă arbitraritatea reducăției nu este denunțată. Deplasarea limitelor este primul act de luciditate.

Limita lumii ca totalitate este limita actului ideal. Acest act este cel mai vast act mundan, singurul act care conservă ambitusul cosmic al actului primordial. Natura nearbitrară a limitei cere ca ea să fie cea mai îndepărtată periferie posibilă: periferia posibilului. În domeniul idealității această frontieră a inteligibilului este dată de varietățile inconsistente (cantoriene) ce totalizează transfinitul depășindu-l. *Limita lumii este antinomicul. Limita lumii este supratransfinitul.* Spațiul actului ideal, oglindit în spațiul formelor atemporale ale intenției, are acoperire supratransfinită și frontieră antinomică. Faptul că propoziția are rază de acțiune infinită înseamnă că actul ideal este atemporal coextensiv cu actul formelor intenționale. Limbajul ideal este reprezentarea exhaustivă și atemporal aeviternă a actului ideal diferențiat. În ceea ce are ca limită anteizomorfă, el conține propoziții arhitectonice. În ceea ce este izomorf, este reprezentare la scara 1:1 a spațiului idealității. *Pentru fiecare obiect ideal există cel puțin un fapt logic care îl conține și pentru fiecare fapt logic există o propoziție adevărată apodictic care spune că el are loc în actul ideal.* Atunci limbajul ideal și aevitern este supratransfinit, iar totalitatea atemporală a propozițiilor este o varietate inconsistentă. Numai interioritatea sferei limba-

jului total este necontradictorie. Periferia ei este antinomică ca frontieră supratransfinită, iar propozițiile antinomiei de frontieră sunt adevărate. Ele sunt adecvate la ființa de limită în care contradicția nu mai este echivalentă cu neînființa. Vastitatea acestor varietăți modifică ființa lor care nu este abolită de antinomie.

Limita orizontului nu este antinomică, ci transcendentală. Atomizarea de orizont constă în distanța dintre limite: *limita lumii* nu este *limita lumii mele*, *limita totalității lumii* nu este *limita lumii ca orizont*. Orizontul are *punct de origine*, *adâncime* și *deschidere*, *rază* și *arc de cerc*. Unghiul limitelor determină deschiderea, raza adâncimea, raza și unghiul radial, mărimea transcendentă a orizontului. Sensul transcendental al analogiei geometrice este dat de faptul că *orizontul ca limită* este *limita orizontului ca deschidere*. Raza și unghiul radial sunt determinări *transcendentale* sau mai exact, determinări *ale transcendentului*. Ele dau deschiderea și adâncimea *câmpului apariției*. De aceea transcendentalul ca orizont este fundamental fenomenologic. Transcendentalul de orizont are însă o cu totul altă natură decât transcendentalul arhitectonic, acesta având o dublă structură, ideală și arhetipală. Omul transcendental (care nu este subiect empiric) conține formele arhetipale ale lumii, fiind centrul lumii inteligibile de frontieră antinomică, act aevitern și extensie supratransfinită. Omul transcendental conține actul inteligibilului *fără să conțină frontiera lui*, mai exact îl conține *numai fiind conținut de el din toate direcțiile*. Relația Omului transcendental cu frontiera actului inteligibil este pandirecțională. Omul transcendental este centrul echidistant al sferei de frontieră supratransfinită, nu simplă origine a unei deschideri determinate unghiular. De aceea punctul de origine al orizontului apare dintr-o modificare de regim a punctului central cosmic. Orizontul provine din pierderea dimensională și de mărime unghiulară: deschiderea de 360° pe toate direcțiile unui act infinit dimensional este contractată prin aruncarea din aeviternitate în timp. Orizontul este *rezultatul defectiv al dispariției hipersferei*. Omul transcendental devine din centru munden inteligibil, punct de origine al deschiderii reduse, al defectului de mărime transcendentă rezultat din pierderea centralității. Există punct de origine al orizontului (și „centru” al lui) numai acolo unde există aruncare temporală și priveră de centralitate. Transcendentalul de orizont se naște acolo unde transcendentalul arhitectonic suferă o modificare de regim. *Transcendentalul de orizont este efectul colateral al modificării arhitectonice defective*.

Neînțelegerea naturii *nefundamentale* a orizontului a adus cu sine confuzia în jurul problemei transcendentului pe care fenomenologia a inaugurat-o.

Orizontul a pretins primordialitate. Faptul că lumea este o *lume pentru o conștiință* afirmă la Husserl orizontul în dublu sens: spațio-temporal și ideal matematic. Lumea spațio-temporală „nu este potrivit sensului ei decât o simplă *ființă intențională*”, „*ființă pentru o conștiință*”, „*ființă poziționată de conștiință în cadrul experiențelor ei [...]* dar care dincolo de toate acestea nu este nimic”. (Ideen, §49 p.[93]). Acest sens secund al lumii care există în funcție de ... și a cărei ființă este *ființă pentru altul* (Sein für Anderes) nu poate exista în afara faptului că ceea ce este mundan apare în orizontul unui ego (care dobândește ca punct de origine rezidual al orizontului, apodicticitate). Faptul că ființa lumii este „*ființă pentru o conștiință*” dă lumii un sens secund care afirmă de fapt mai puternic caracterul fundamental al orizontului. Pentru că lumea este doar o „*ființă poziționată pentru o conștiință*” strict în măsura în care un ego are un orizont deschis în care intramundanul este accesibil. Orizontul nu ține de ceea ce este „*văzut*”, ci de cel care „*vede*”. Cum „*văzătorul*” rămâne ca reziduu al reducăției întregului „*văzut*”, câmpul vederii trebuie să împărtășească fundamentalitatea eului pur care este „*ființă absolut necesară*”, conștiința pură fiind „*un ansamblu de ființă închis în sine însuși*” (ibidem). Închiderea conștiinței pure presupune însă tocmai *natura de limită a deschiderii*. Orizontul este închis în măsura în care nu participă la dinamica aparițiilor din cuprinsul deschiderii sale: limita „*vederii*” nu apare în câmpul definit de ea. Existența deschiderii este identificată și pentru domeniul ideal al matematicii: „*lumea numerelor este totuși prezentă pentru mine în calitate de câmp obiectual al activității mele aritmetice. Atunci când mă exercit în această activitate, în fața privirii mele se găsesc numere individuale și formațiuni complexe de numere, înconjurate de un orizont aritmetic, ce este parțial nedeterminat și parțial determinat.*” (Ideen, §28 p.[51]). Caracterul fundamental al deschiderii, fie ea orizont al aparițiilor determinate spațio-temporal, fie orizont aritmetic, este fără echivoc afirmat prin coextensivitatea ființei cu *donăția* posibilă prin care contracția magnitudinii unghiulare este cu desăvârșire ignorată. În condițiile limitării de orizont proprie *condiției temporale a conștiinței*, coextensivitatea ce pretinde că „*Un obiect ce „este în sine” nu va putea niciodată să fie un obiect ce nu are de-a face cu conștiința și cu eul conștient*” și că „*Orice obiect care este în chip real [...]* poate prin însăși esența sa să ajungă la *donăție*” aparținând „*orizontului nedeterminat, dar **determinabil**, al actualității de moment a experienței mele*”(Ideen, §47 p.[89]), apare de-a dreptul fantastică. Se pretinde că o conștiință anexată prin temporalitate infinitului potențial trebuie să poată în principiu avea *donății* infinit actuale. Dacă timpul „*frânge*” vederea

oricărui act aevitern, atunci el determină *refracția* infinitului actual. *Integralitatea* transfinitului și supratransfinitului este în afara unei deschideri defective apărute prin căderea timpului și căderea în timp, iar vederea ei este supusă apariției fracționate a unei totalități în sine unitare. Ce este în sine nu coincide cu ce poate fi dat. *Incompletitudinea principială a donației potențiale ia naștere din anvergura supratransfinită a idealității menținută după prăbușirea dimensională a hipersferei.*

Caracterul defectiv al orizontului rămâne neînțeles și la Heidegger, care crede în *Ființă și timp* că ontologia orizontului ecstatic poate fi fundamentală. Această fundamentalitate rezultă din tripla preeminență a *Daseinului* ontică, ontologică și ontic-ontologică, dată de faptul că *Daseinul există* (ec-sistă nu este), de posibilitatea tematizării ființei proprii și de faptul că este „condiția ontic-ontologică de posibilitate a tuturor ontologiilor” (§4 p.[13]). Cele trei momente ale preeminenței sunt prinse unitar: natura ec-sistentă a *Daseinului* îi conferă înțelegerea ființei proprii și înțelegerea ființei celorlalte ființări. *Faptul de a fi într-o lume*, dat prin ec-sistență, dă posibilitatea înțelegerii ființei ființărilor accesibile în orizontul mundan, iar acest lucru întemeiază toate ontologiile în ontologia orizontului. „De aceea **ontologia fundamentală**, singura din care pot lua naștere toate celelalte ontologii, trebuie căutată în **analitica existențială Daseinului**” (ibidem). Cum *faptul de a fi în lume* este determinat de faptul că ființa *Daseinului* este temporalitatea, timpul este „orizont transcendent al întrebării privitoare la ființă”, acest orizont fiind conceptul fundamental care orientează întregul proiect al singurei părți din *Ființă și timp* care a fost elaborată.

Restrângerea magnitudinii prin pierderea deschiderii de 360° pe toate direcțiile unui act infinit aruncă integralitatea acestui act în afara orizontului. Integralitatea actului infinit devine *inaccesibilul*. Acest lucru este cu atât mai clar cu cât natura temporal ecstatică a orizontului este luată ca fundamentală. Pentru ecstazele temporale care sunt de la bun început rezultat al defectului de magnitudine unghiulară și dimensiune transcendentă, actul ideal cu frontiera lui antinomică se află dincolo de linia orizontului. Originea actului ideal în actul primordial este de nescrutat, iar efectul ieșirii din orizont a actului primordial și a diferențierii lui este restrângerea dramatică a omonimiei prezentului. *Prezentul își pierde sensul de fundație a lumii*. El nu mai este grund arhitectonic. În semnificația lui diminuată el rămâne fie ecstază a temporalității autentice (clipa) sau inautentice (prezentizarea), fie ființă a ființării accesibile în orizont. El nu mai este actul fundamental care face orizontul cu putință.

Pentru că ceea ce face posibil orizontul însuși nu poate fi măcar bănuțit atât timp cât ecstaza temporală este defectivă dimensional, metoda de înaintare fenomenologică este drastic limitată. Ea nu poate depăși limita ecstazelor, care se dovedește a fi bariera transcendentală ce împiedică accesul la actul de fundal. Acest act în forma lui originară este *actul tuturor actelor lumii* și condiția de posibilitate a oricărui orizont. *Sensul arhitectonic al prezentului destituie primordialitatea orizontului*. Consecința acestei destituiri constă în faptul că analitica *Daseinului* nu oferă calea de acces către sensul fundamental al ontologiei. *Ontologia temporalității nu este ontologie fundamentală*.

Faptul că temporalitatea este barieră transcendentală provine din modificarea de regim a transcendentalului arhitectonic prin care un orizont cu acoperire diminuată este deschis de catastrofa magnitudinii transcendente. Devine însă previzibil faptul că înțelegerea transcendentalului ca orizont și a orizontului ca temporalitate ecstatică va face ontologia idealității să fie de neformulat. Cele mai elementare considerații legate de actul obiectelor ideale sunt deformate de obscurantismul matematic iremediabil al lui Heidegger. În termeni generali, pentru el originea abstracției este abstragerea. În termeni fenomenologici, obiectele și relațiile ideale nu au atemporalitate *dată într-un orizont* (aritmetic sau general matematic), ci sunt constituite (nu accesate) de katabaza temporalității *Daseinului* în punctul terminus al ei. Absența actului ideal din orizontul temporalității este compensată de obținerea unei idealități contrafăcute de interpretarea atemporalității ca „extrapolare” a prezentului nivelat al temporalității neautentice. Conceptul matematic al timpului are ca punct de plecare succesiunea *acum-urilor* proprie timpului public, devenind versiunea decantată a lui. Abstracția timpului infinit reprezentat de o axă este obținută la capătul uitării naturii ecstatice a temporalității.

Această genealogie transcendentală a conceptului matematic al timpului elimină candid dificultăți ale timpului liniar remarcate de Aristotel și Kant. Cum putem avea ideea întregului simultan al unei succesiuni, a coprezenței unor momente care în succesiune nu sunt coprezente? Sinteza reproducerii în imaginație reprezintă soluția kantiană disperată a unui blocaj care nu poate fi înlăturat fără omonimia prezentului. Prin succesiunea *acum-urilor* proprie timpului public, Heidegger nici măcar nu încearcă un răspuns la o întrebare de neformulat în termenii orizontului ecstatic. Diferența dintre două aeviternități, ideală și ontică, dată în distincția dintre actul metric și actul ontic, este de neeliminat din înțelegerea constituirii blocului spațio-temporal eonic. Succesiunea este incomprehensibilă dacă ea nu este variație topică a aceluiași

acum adimensional într-un domeniu de variație trecut în idealitate. Faptul că *Acum* de fundal cade din centralitate pe circumferința distanțelor desfășurate și faptul că *acum* adimensional reprezintă rezultatul unui colaps dimensional ce definește o simultaneitate locală refăcută din secționarea actului universal al blocului eonic, se află complet în afara genealogiei katabazice ce obține succesiunea din nivelarea unei ecstaze temporale. Această obtuzitate transcendentă este agravată de incapacitatea explicării proprietăților continuu-mului ce survin în conceptul formal matematic al timpului (și care nu sunt eliminate, ci doar camuflate de eventuala cuantificare temporală). Aceste proprietăți cer în tratarea lor apelul la numere actual infinite. Cum pot fi derivate din simpla extensie a unui prezent nivelat? Cum putem avea entități transfinite și varietăți supratransfinite fără un act cu acoperire totală?

Absența atemporalității actului ideal îl conduce pe Heidegger și la o înțelegere contorsionată a adevărului propozițional. Ideea justă în principiu, conform căreia adevărul fundamental nu este judicativ, este compromisă de modul de înțelegere a acestei fundamentalități determinate de limitele ontologice ale timpului ecstetic. Formulată (în §44 din *Ființă și timp*) înaintea degajării explicite a acestui concept al temporalității, derivarea adevărului judicativ din adevărul original al ieșirii din ascundere are aceeași infirmitate transcendentă a limitei orizontului (ce nu are adâncimea suficientă pentru a acoperi întinderea cosmică a actelor de fundal). Pentru că primul sens al cosmosului este cel de *kosmos noetos* (*mundus intelligibilis*), sensul primordial cosmic al actelor arhitectonice este cel din care derivă actul ideal. Catastrofa dimensională ce precede constituirea ecstazelor temporale scoate anvergura actului ideal din câmpul de acces definit de orizont. Coextensivitatea actului ideal cu actul atemporal al formelor intenționale, congruența inteligibilă a actelor dată de puterea reprezentării la scara 1:1 a arhitectonicii ideale a lumii, este aruncată în afara deschiderii și adâncimii orizontului, în afara unghiului și razei transcendente proprii. Sensul atemporal al propoziției și adevărului ei devine inaccesibil și întreaga derivare a adevărului judicativ este viciată din acest motiv. Apodicticul adevărilor matematice scapă unei priviri determinate de un adevăr arhaic și numinos, lipsit de infinit.

Nicăieri atomizarea de orizont a lumii ca totalitate nu este mai evidentă. Acest lucru se datorează faptului că Heidegger a înțeles consecvent faptul că temporalitatea este orizontul unei ființării a cărei finitudine este transcendentă determinată. Faptul că a luat natura ecstetică a orizontului ca *fundamentală*, constituie insolența lui transcendentă. Modul în care muritorul împinge

Eternitatea la periferie. Atunci sunt scoase din orizont și analogiile aeviterne ale Eternității. Trei acte arhitectonice sunt eludate: actul ideal, blocul spațio-temporal și actul formelor intenționale. Toate sunt diferențierea actului primordial al ființei determinate în care diferența ontologică nu este încă dată: actul primordial este ființă, dar nu ființa unei ființări. Că bariera transcendențială a orizontului face aceste acte inaccesibile, este un fapt de neclintit. Dar să declari această barieră ca fiind cea care face vizibilă înstrăinarea ontoteologiei de un sens original al ființei chiar pentru faptul că a luat Atemporalitatea în serios, presupune amputarea radicală a memoriei metafizice. Rezultatul acestei amnezii epocale constă în nerecunoașterea originarului: faptul că originea este sus, că este dincolo de timp, devine irecognoscibil fără conștiința naturii defective a orizontului. Fără conștiința faptului că orizontul este deschis abia când hipersfera deschiderii totale este pierdută. Când necondiționarea „patriei” devine doar o amintire în exilul sublunar.

Ignorarea naturii defective a orizontului ia la Wittgenstein o formă opusă: bariera transcendențială a orizontului nu este declarată fundamentală, ci inexistentă. „Viața noastră este fără sfârșit, tot așa cum câmpul nostru vizual este fără limite” (6.4311) este afirmația ce leagă orizontul de un prezent atemporal. Eternitatea nu este durată infinită ci prezent, fixează o poziție eleată. Dar diferența dintre Parmenide și Wittgenstein constă în faptul că Eternitatea eleată presupune Prezentul pur și Ființa absolută fără intersecție cu neființa. Separația absolută a Ființei pure de neființă este cea care afirmă Eternitatea drept un Acum necondiționat. Prezentul temporal și analogia aeviteră a Eternității (Acum eonic) conțin intern neființă deci condiționare, iar curgerea timpului liniar este expresia mobilității unui prezent ce poartă în sine golul ce îl aruncă din enstază. Prezentul timpului liniar este nomad în plan inteligibil, el are traiectorie, deci *linie de univers*. Totalitatea acum-urilor ce parcurg aceste traiectorii ontice formează *structura polifonică a actualizării*, în actul eonic al blocului spațio-temporal.

Nu este veșnic cel ce trăiește în *acest prezent* care se mișcă pentru că este scindat de vid. Reducția omonimiei lui *a fi* care aici ia forma reducăției factuale a ființei, deci a identității dintre *a fi* și *a avea loc*, îl pune pe Wittgenstein în fața imposibilității de a spune despre ce prezent e vorba. Absența afirmațiilor arhitectonice din totalitatea propozițiilor cu sens face cu adevărat imposibilă această precizare. Cerută presant, omonimia lui *a fi* se lovește de muțenia impusă de limitele limbajului, iar blocajul se autoîntreține: omonimia ființei este inaccesibilă limbajului, pentru că limbajul presupune reducăția factuală a

ei. Această reducere îl obligă pe Wittgenstein să afirme inexistența *ego*-ului transcendental. De vreme ce nu este psihosomatic și nici obiect în stări de lucruri atomare actualizate, nu are parte de ființa factuală care aici este unicul sens al lui *a fi*. Fiind fără întindere în câmpul factual al lumii, el este așadar inexistent. Reducția factuală a ființei devine *catastrofa transcendentală a ego*-ului. Incapacitatea de a preciza în *ce prezent* trăiește viața „fără sfârșit” este dublată de incapacitatea de a spune *cine* trăiește în prezentul al cărui sens rămâne cu desăvârșire obscur.

Un *Acum* etern este radical supramundan. Transcende actul primordial și deschiderea totală primordială. Transcende singurul câmp transcendental nelimitat și pandirecțional. Eternitatea nu poate fi posedată ci doar participată, iar participația este cu atât mai densă cu cât *analogia este mai puternică*. O viață veșnică cere un act eonic, o treaptă supremă a prezentului determinat, la fel cum o vedere totală cere o anvergură totală a deschiderii și adâncimii, a unghiului, razei și dimensionalității. Să pretinzi că poți trăi atemporal în condițiile defectului de magnitudine reprezintă forma cea mai adâncă a somnului transcendental. În orizont Eternitatea este *inaccesibilul*, la fel cum actele de fundal se află dincolo de arcul de cerc care închide adâncimea orizontului. Actul eonic necesar pentru participația la Eternitate este absent din câmpul transcendental. *Câmpul nostru vizual nu este fără limite*.

Transcendentalul de orizont este limitat nu de o *limită* ci *ca limită*, mai exact pentru că geneza limitei transcendente este fundamental defectivă. Participația la Eternitate ar presupune o modificare de contrasens prin care orizontul să fie abolit în restaurarea anvergurii deschiderii. Atât timp cât orizontul este conservat, participația nu are *spațiu*. Spațialitatea actului este *atemporalitatea determinată a timpului*. *Eonul este copia enstatică a Eternității; copia enstatică ecstatică a Enstazei supreme*. De aceea accesul la actul primordial (blocat de bariera transcendentală) este condiția eternizării vieții. Dacă moartea este defectul de enstază al vieții, veșnicia vieții este redobândirea analogiei cu rămânerea în Sine a Eternității. Un *eu* transcendental fără centralitate arhitectonică este incapabil să fie intercesor între timp și atemporalul Este. Un *ego* care nu este Om arhitectonic care să conțină actele inteligibilului fiind conținut de ele este condamnat la un prezent mobil, lipsit de stază. Cel ce trăiește în acest prezent se mișcă cu el și dispăre odată cu închiderea liniei sale de univers.

Prezentul limitei nu poate fi prezentul obiectual; prezentul care să fie al obiectului din starea de lucruri trecută în actualitate. Închiderea liniei de univers nu este sinonimă cu închiderea de orizont. Totuși aceste închideri sunt

solidare: atunci când orizontul se închide, se închide și o traiectorie. Când *ego*-ul transcendental își închide orizontul, subiectul empiric își închide traiectoria. Implozia deschiderii coincide cu sfârșitul unui parcurs. Or aici se vede strident diferența dintre lumea ca totalitate și lumea ca orizont. Închiderea unui orizont este corelată cu punctul terminus al unei linii din blocul actului eonic spațio-temporal. Sfârșitul lumii ca orizont nu este finalul lumii ca totalitate. Sfârșitul *lumii mele* nu este sfârșitul *arhitectonic al lumii*. *Arhitectonica nu este la purtător*.

Sensul universal al arhitectonicii este dat de universalitatea actelor fundamentale și de extensia supratransfinită a idealității. Așadar reducția orizontului nu este totodată reducția arhitectonicii, la fel cum finalul lumii mele nu coincide cu catastrofa globală a blocului eonic spațio-temporal. Acestei catastrofe i-ar corespunde închiderea condițiilor de posibilitate ale *oricărui orizont* și a genezei defective a orizontului *în genere*. Reducția arhitectonicii nu poate fi *decât universală* pentru că ea înseamnă coincidența dintre catastrofa blocului *spațiu-timp*, ca închidere a *posibilității universale* a liniilor de univers, și închiderea genezei defective *universale* a orizonturilor. Modificarea transcendentalului arhitectonic presupusă de închiderea defectului dimensional al totalității orizonturilor ar fi *invers orientată* față de modificarea antrenată de pierderea centralității inteligibile a Omului, având un sens *restaurator*. O imortalitate inaccesibilă *aici și acum* este redată într-un act în care *Acum* atemporal eonic este fereastra translucidă a lui *Acum* etern.

Aceste afirmații cu sens eshatologic forțază omonimia lui *a fi*. Această omonimie nu este rezultatul unor inferențe, ci al unei descinderi regresive înspre fundamente. Descinderea are un caracter analitic atunci când actul ontic și actul ideal sunt distinse ferm. Considerații asupra fundațiilor logicii conduc constrângător la impunerea diferenței între aeviternitatea blocului ontic și cea a idealității, iar varietățile inconsistente ce totalizează cardinalii transfiniți indică ambitusul supratransfinit al atemporalității ideale. Aceste omonimii arhitectonice ale ființei determinate care iau actul în multiplu sens constituie și punctul de plecare al reformulării problemei transcendentalului. Dar raportul dintre modificările transcendente de regim și multiplul sens al actelor universale nu poate fi identificat numai pe baza diferenței necesare dar nu suficiente dintre actul ontic și actul ideal. Într-o măsură și mai mare, aceste modificări devin de nezărit atunci când nici condiția necesară a diferenței dintre actul ideal și actul ontic nu este dată. Sensul defectiv al schimbării de regim a transcendentalului devine total inaccesibil reducției

factuale a ființei și adevărului, iar ieșirea din cadrele acestei reducții este cerută presant de faptul că transcendentalul de orizont nu are acces la actele de fundal. Dificultatea în care problema transcendentalului este prinsă fără scăpare de această disparitate a anvergurii cere dislocarea reducției factuale odată cu conștiința naturii nefundamentale a transcendentalului de orizont. Nu poți trece de frontiera unui cerc în plan, ci doar în spațiu. Faptul că probleme insolubile în plan își găsesc soluția în spațiu atestă existența problemelor ce nu admit soluții decât la nivelul întregului. Trebuie făcut un salt dimensional pentru a pune lucrurile în ordine oriunde analitica părții este o cale blocată. Distincția dintre actul ontic și actul ideal poate fi degajată analitic. Modificarea de regim transcendental cere însă saltul dimensional. Numai privirea panoramică poate scoate gândirea transcendentalului din bucla în care este prinsă prin reducția omonimiei actului. Abia când reducția este abolită, modul în care Wittgenstein a proiectat în plan configurații multidimensionale devine vizibil.

Wittgenstein a atribuit câmpului nostru transcendental nelimitare. Sensul transcendental al nelimitării este deschiderea universală și pandirecțională într-un spațiu ontologic infinit dimensional. Suprimarea omonimiei lui *a fi* a însemnat suprimarea omonimiei lui *este*, iar acest lucru l-a făcut pe Wittgenstein să proiecteze în ordine metafizică actul primordial în actul temporal și în ordine transcendentală, magnitudinea unghiulară de 360° pe toate direcțiile a deschiderii primordiale în *orizontul defectiv căzut*. Propozițiile care privesc subiectul ca limită a lumii (subiect care trebuie numit transcendental, nu metafizic, fiind limită a orizontului, nu Absolut supramundan) sunt rezultatul acestei proiecții plane care abolește spațialitatea diferenței dintre acte și diferența de regim transcendental. Plecând de la reducția factuală a adevărului, Wittgenstein este constrâns să afirme toate propozițiile arhitectonice și transcendente ca nonsensuri. Respingerea acestei reducții permite prin diferența actelor și magnitudinilor, vederea din spațiu a planului. Propozițiile fundamentale care nu își primesc sensul din izomorfism pot fi adevărate arhitectonic. Văzute panoramic, propozițiile transcendente din *Tractatus* sunt *propoziții cu sens*. În plus, sunt *propoziții false*.

Reducția concentrică a omonimiei ființei determinate, desfășurată în lanț, instaurează *criza anvergurii*. Actele arhitectonice sunt eliminate de faptul că *a fi* înseamnă *a avea loc*. În absența alterității actelor fundamentale, *a avea loc* este redus la *a avea loc în actul ontic*: toate faptele logice sunt eliminate. Ceea ce are loc în actul ideal este văzut ca stare de lucruri posibilă,

fără ca *faptul de a fi posibil* să fie înțeles ca *fapt de a fi ideal*. Reduse la stări de lucruri, faptele logice nu pot avea niveluri ierarhice ideale. Nu există fapte de nivelul doi sau n care să fie inerente în actul ideal a *relațiilor interfactuale* și faptele nu pot să fie argumente în fapte de relație de ordin superior. Dacă operațiile sunt relații funcționale, absența faptelor de ordin mai înalt de unu presupune absența operațiilor cu funcții, ca relații între relații. Algebra este dezarticulată de această ontologie de parter. Categoriile algebrice devin indefinibile în această implozie controlată a ierarhiei: categoria grupurilor, în care compunerea morfismelor este compunerea omomorfismelor de grupuri, este de neconstituit. Tratarea mulțimilor ca obiecte care conțin obiecte este imposibilă, la fel cum imposibilă este formarea mulțimii părților. Teorema lui Cantor nu poate fi formulată, iar eșafodarea ierarhiei numerelor transfinite devine pierdută în echivocitate. Consecința ultimă constă în faptul că în absența idealității, totalității faptelor logice i se retrage ființa, iar antinomicul ființei de frontieră supratransfinită este exclus odată cu varietățile inconsistente cantoriene. Întreaga ontologie a inteligibilului matematic este calamitată de scoaterea din joc a actului ideal.

În felul acesta Wittgenstein nu a putut vedea disparitatea anvergurii între sensurile lumii. Lumea ca totalitate a faptelor părea coextensivă cu lumea ca orizont în pofida tuturor stridențelor acumulate de o asemenea echivalare. Potențarea tensiunii sensurilor lumii dată de acoperirea lor comună, era evidentă din faptul că limita lumii la Wittgenstein are sens existențial. Voința bună poate schimba limita fără să poată clinti din neutralitate vreun fapt intramundan. Lumea ca totalitate însă este (în urma reducăției factuale) conjuncția tuturor stărilor de lucruri actualizate. Nici un sens existențial nu poate fi dat într-o asemenea conjuncție colosală, pentru că nici o acumulare conjunctivă nu schimbă natura neutră a faptelor ce o constituie. Neutralitatea din fiecare punct este transferată asupra totalității punctelor. Neutralitatea *fiecărei actualizări* este transferată asupra *întregii actualizări* din spațiul logic, iar limita acestei conjuncții este dată de cardinalul clasei faptelor, nu de un orizont transcendental cu sens existențial. Neutralitatea limitei totalității este în tensiune cu *orientarea* limitei deschiderii. Dar lucrul care face imposibilă echivalarea sensurilor mundenului este dat de corelarea imploziei orizontului cu finalul liniei de univers ce leagă căderea deschiderii mundane cu o catastrofă *locală* în blocul *spațiu-timp*.

Relația privilegiată a *ego*-ului transcendental, ca punct de origine al deschiderii, cu *ego*-ul psihosomatic, care este manifestarea lui, conferă caracter local deschiderii și închiderii orizontului pe harta blocului *spațiu-timp*.

Legătura deschiderii cu începutul liniei de univers și a prăbușirii orizontului cu sfârșitul ei face ca orizontul să *survină* din actul eonic fără să-l *cuprindă*. Această incompletitudine a anvergurii deschiderii se manifestă prin faptul că viitorul este dat *generic și nedefinit* în orizont, trecutul și prezentul fiind *lipsite de integralitate*. Magnitudinea unghiulară defectivă restrânge acoperirea deschiderii și face ca orizontul să exprime un *punct de acces* la blocul *spațiu-timp*, un *punct de vedere*. Relativitatea descrierii lumii dintr-un sistem de referință este corelată cu regionalitatea punctului de acces transcendental. Faptul că orizontul este o barieră transcendentală se reflectă în faptul că lipsa de acces la actul de fundal împiedică privirea panoramică asupra lumii. *Pierderea viitorului* din orizont cu păstrarea unei imagini eliptic nedefinite a lui nu este o limită deductivă, ci transcendentală. Chiar dacă viitorul ar fi în întregime calculabil, el tot nu ar putea fi contemplat. *Ceea ce va fi* este pentru punctul transcendental de acces *ceea ce nu este încă*, iar acest lucru leagă punctul de acces de limita lui *acum adimensional* și de prăbușirea dimensională din care provine. Punctul transcendental de acces este căderea punctului de origine al orizontului în *acum adimensional*. Este lipsa de acces la actul de fundal al lui *Acum eonic*. *Citirea* ceasornicului unui sistem de referință arată în plan transcendental caracterul local al joncțiunii punctului de acces cu linia de univers a subiectului psihosomatic. Înregistrarea timpului de către conștiință este efectul corelării dintre reducția magnitudinii transcendentele și reducția dimensională prin care monada lui *acum mobil* trece în idealitate universalitatea lui *Acum eonic*. *Un anumit punct de acces citește un anumit ceasornic*. Punctul de origine al unui orizont este legat de centrul unui sistem de referință. Orizontul împiedică un punct de vedere total asupra lumii, pentru că punctul lui de origine *pierde actul de fundal*. Această pierdere este nucleul barierei transcendentele și sursa caracterului local al *lumii mele*. Punctele de acces sunt despărțite metric și distanțele lor împreună cu mișcarea relativă conduc la diferența de acces la timp. O unitate a lui *Acum eonic*, pierdută prin deschiderea locală de orizont, este refăcută numai matematic prin transformări de coordonate care traduc universal o fragmentare temporală.

La Wittgenstein atomizarea de orizont survine așadar pe trei direcții: ideală, transcendentală și spațio-temporală. În *primul rând*, demantelează ierarhia idealității prin pierderea actului ideal. Fără idealitate nu există fapte logice și fără factualitate ideală generalizată nu există fapte de ordin superior. Atunci izomorfismele nu pot fi relații nici obiecte într-o mulțime suport a operațiilor. Entități algebrice esențiale nu pot fi constituite fără operații cu

morfisme. Fără factualitate ideală ierarhică nici relațiile dintre mulțimi, nici operațiile cu ele nu au vreo realitate. Mulțimile sunt obiecte ce conțin obiecte, iar relațiile lor nu sunt date în stări de lucruri atomare ce se pot actualiza empiric. Toate relațiile clasiale sunt date în *fapte ideale netranziente*. Fără recunoașterea idealității *netranziente datorită ierarhiei*, întreaga teorie a mulțimilor este suspendată în aer odată cu întreaga matematică care o încorporează. În *al doilea rând*, fără actul de fundal al tuturor faptelor logice nu există natură antinomică a frontierei idealității. Imensitatea idealității este ignorată, iar diferența de amplasament dintre limita lumii ideale și limita lumii mele este complet eludată. Caracterul defectiv al orizontului rămâne necunoscut, iar libertatea unei deschideri infinit dimensionale este proiectată într-o deschidere mutilată de catastrofa transcendentă a magnitudinii. Iluzia unui acces la atemporalitate este consolidată odată cu pierderea lucidității metafizice. Se pretinde atunci nelimitarea unui câmp transcendentă a cărui adâncime și deschidere sunt constitutiv diminuate. În *al treilea rând*, relația dintre orizont și linia de univers nu este văzută. Faptul că închiderea orizontului coincide cu cea a unei linii de univers este de asemenea eludat. Inserția punctului de acces în începutul liniei de univers și coincidența prăbușirii orizontului cu punctul final al ei atestă fără dubiu lipsa de cuprindere a orizontului chiar în raport cu actul global al spațiu-timpului.

Lumea mea nu este coextensivă cu totalitatea *factual ontică* a lumii, cu totalitatea *factual logică* a ei și cu *actele ce sunt suprafețele cosmice fundamentale*; cu grundul care este *Acum* primordial. Reducția factuală a ființei restrânge sensul lumii la cel factual, reducția ontică factuală eludează factualitatea ideală. Bariera câmpului transcendentă nu are termen de comparație și rămâne astfel invizibilă. Gândirea nu poate atinge viteza de evadare din câmpul transcendentă defectiv; atunci ea fie nu are vederea din spațiu a barierei și crede în absența ei, fie când o vede regresiv în ecstaza ei, o afirmă ca fundamentală. Wittgenstein și Heidegger au formulări diametral opuse ale faptului că infinitul este dincolo de linia orizontului. Husserl ignoră faptul că infinitul ce se află în afara adâncimii vederii, dincolo de arcu de cerc transcendentă, nu parvine în orizont decât prin refracții temporale ale actului eonic.

Toate cele trei poziții exprimă însă atomizarea antrenată de orizontul ce pierde întinderea actelor de fundal prin dispariția caracterului total al deschiderii primordiale. Atomizarea de orizont se alătură celei axiomatice și eidetice, acționând convergent în direcția compromiterii universalității inteligibilului. Cele trei atomizări sunt rezultatul unei erori strategice legate de semnificația

prezentului. Trei acte fundamentale ale lumii sunt excluse de miopia în fața omonimiei lui este: actul ideal, actul formelor intenționale și actul blocului spațiu-timp. La acestea trebuie adăugat și actul formelor arhetipale ale lumii. Unitatea inteligibilului este secționată în planul universalului abstract și a celui concret, în ordine ideală și arhetipală deopotrivă. În plan ideal are loc o dublă implozie: a ierarhiei idealității prin reducția factuală a ființei și ontică a factualității și apoi a unității atemporale a limbajului ideal. Sintaxa atemporală și apodictică a formelor intenționale este pulverizată în sintaxe „formale” arbitrare sau gramatical istorice. Triumful idiomatului dublat de confuzia dintre axiomă și tautologie stă la baza pluralității logicii: natura continentală a ei lasă loc unui arhipelag rezultat din prăbușirea plăcii tectonice a actului idealității. Această catastrofă cartografică afirmă bezna transcendentă a secolului XX.

Vorbim aici despre o dezarticulare a *imaginii* inteligibilului. Osatura ideală a lumii rămâne neafectată de poziționarea istoriei în fața atemporalului. Catastrofa are de aceea un caracter cartografic, nu ontologic. Ar fi totuși frivol să credem că o schimbare de proporții a imaginii lumii are efecte neglijabile. Mișcările din adâncuri sunt proiectate în mutațiile gândirii. Ideile nu sunt simple creații ci sunt *forțe orientate*, sunt vectori transcendențiali ce determină configurația unei epoci. Citirea acestei configurații arată starea contemplativă a timpului. Dispariția de pe hartă a unității inteligibile a lumii este lipsită de precedent istoric. Nici o formă a relativismului antic nu are dimensiunile acestei prăbușiri generalizate, iar deriva rezultată din pierderea punctelor fixe ce definesc imaginea lumii atinge fundațiile istoriei, nemaifiind un fenomen local în lanțul evenimentelor gândirii. Pierderea direcției este globală. Efortul inițiat aici merge în contrasensul acestei derive noetice ce pare instalată definitiv. O direcție antiarhitectonică nu poate fi modificată decât prin risipirea confuziei legate de sensul inteligibilului. *Atomizarea eidetică și axiomatică* a inteligibilului trebuie eliminată prin reforma logicii. Unitatea fundamentală a actului ideal cere superpoziția determinațiilor ce impune o totalizare a pluralității lumilor axiomatice. Relativismul este absorbit de superpoziția din sânul totalității. *Atomizarea de orizont* trebuie scoasă din jocul gândirii prin luciditatea metafizică care așează omul la locul lui. El trebuie să aibă conștiința pierderii originare a necondiționării și în consecință să-și recunoască exilul. Și ca o urmare a risipirii veleităților, să nu uzurpe ceea ce îl transcende și cuprinde din toate direcțiile. Pentru că în timp ce fenomenologia răstălmăcește epocal prezentul, metafizica planează și surâde atemporal.

NOTE

1.

1.1 Punerea în legătură a continuității mișcării la Aristotel cu un continuum „punctual” total ordonat este *nejustificată istoric*. Continuumul aristotelic nu este *format* din puncte, ci *limitat* de ele. Poziția lui Kant este identică, părțile spațiului fiind obținute prin limitări, nu prin raportul de incluziune pe care teoria mulțimilor îl definește prin relația de apartenență (A inclus în B însemnând prin definiție $(x) (x \in A \rightarrow x \in B)$). Acest mod de a vedea continuumul este solidar cu respingerea infinitului actual. Un continuum numeric (sau punctual) presupune existența unui număr infinit actual de elemente. Puterile transfinite au fost cele prin care Cantor s-a putut apropia de proprietățile cantitative ale unui continuum cu „granule” adimensionale, ce mai presupune pe lângă nenumărabilitate și proprietăți structurale ca densitatea și completitudinea. Aducerea continuumului aristotelic propriu mișcării puse în relație cu numărul discret, în sfera de acțiune a conceptului modern al continuității este însă *legitimă în ordine sistematică*, punând decisiv în evidență faptul că respingerea infinitului actual este o cale definitiv închisă. Văzând în punct o limită care divide o dreaptă, apare ideea eludării infinitului actual. Putem avea oricât de multe divizări *succesive* ale unei drepte, niciodată o infinitate *simultană* a lor. Este însă suficient să punem problema limitărilor *posibile* admise pe o dreaptă, pentru a vedea cum se profilează pe linia orizontului amenințări analitice neprevăzute.

Posibilul este un concept ramificat în două direcții. Pentru infinitul potențial faptul că nu tot ceea ce este posibil este în act, înseamnă că termenii posibili pot trece în act *oricare*, dar niciodată *toți*. Posibilul este *irreductibilul* contrapus actului care aici este finitul în mișcare. A doua direcție este a cea a *actului ideal* al *totalității* posibilităților („Ceva ce ține de logică nu poate să fie doar posibil. Logica are drept obiect orice posibilitate și toate posibilitățile sunt faptele ei.” (Wittgenstein, *Tractatus* 2.0121)). Distanța dintre *ce este* și *ce poate fi* este suprimată în idealitatea *actului posibilului*. Dispariția acestei distanțe conferă legitimitatea formării totalității logice a posibilului în regimul tautologic al ei: tot ce este *posibil* este ca *posibil*. Mulțimea părților unei mulțimi este în act mulțimea *părților posibile* ale ei, mulțimea permutărilor este mulțimea *permutărilor posibile* iar mulțimea limitărilor posibile ale drepte este mulțimea punctelor posibile, *actuale în regimul idealității*. Întrebarea asupra totalității posibilului suprimă diferența dintre frontiera în mișcare expansivă

sau intensivă a finitudinii și noaptea interminabilă a potențialității, punând în locul acestei opoziții omogenitatea unui act în care dreapta este structura aglomerării infinite și totale a punctelor. Acestea devin din *limite*, *constituenți* ai drepte, iar omogenitatea fără compoziție devine integral acoperită de structura granulară a infinitezimalului. Continuumul punctual nu este o *opțiune*, ci un *deznodământ*.

1.2 Exemplul de accident etern dat de Aristotel în *Metafizica* Δ 1025 a (la care face trimitere și Brentano în lucrarea lui clasică despre omonimia ființei) are un sens total revizuit în geometria modernă. Nefiind conținut în definiție, accidentul etern ar fi dat printr-o corelație necesară dar nu și analitică. De aceea Kant va putea vedea mai târziu în egalitatea unghiurilor triunghiului cu două unghiuri drepte, o relație sintetică (*a priori*). Geneza geometriei noneuclidiene va lărgi într-o asemenea măsură înțelegerea raportului dintre spațiu și metrică (prin apariția spațiilor cu metrică noneuclidiană), încât egalitatea lui Aristotel apare doar ca o determinare particulară (și nenecesară) a unui concept general. Accidentul etern este substituit de o determinație solidară cu o diferență specifică, egalitatea amintită fiind acum proprie nu triunghiului în genere, ci triunghiului *euclidian*. În sensul care atinge universalitatea pentru spații, ar trebui vorbit despre *determinații* atemporale (generice, diferențiale specific sau accidentale), pentru că tot ceea ce ține de *actul ideal* al entităților matematice are o atemporalitate generală și constitutivă. Dar sensul acestei atemporalități trebuie înțeles corect.

Mai întâi, ea este o atemporalitate a unor *forme abstracte*, dar nu a unor *forme abstrase* care să fie forme *post rem*. Formele matematice (geometrice pentru antici, algebrice și logice pentru moderni) constituie *structura* individualului și de aceea sunt forme întrupate în articularea acestuia. Dar întruparea lor înseamnă *tranziența* lor ce este fundamental *selectivă*. Nu tot ce este formă este și *formă tranzientă*, iar în termenii științei matematice a naturii nu orice relație matematică este și *lege a naturii*. Lumea formelor este mai largă decât lumea formelor tranziente (actualizate selectiv din prima), iar acest lucru arată fără echivoc regimul ei *ante rem*.

În al doilea rând, atemporalitatea trebuie înțeleasă prin distincția dintre Eternitate și aeviternitate, care este distincția dintre atemporalitatea Ființei absolute și cea a ființei determinate. Teza eternității lumii, care a avut o privilegiată relație cu faptul că substanțele supralunare nu cunoșteau alterarea, nașterea și pieirea, creșterea și descreșterea, ci doar transportul circular, este teza atemporalității unor substanțe a căror ființă este *determinată*, nu

absolută. Dar ce este determinat conține raporturi negative. Incoruptibilitatea substanțelor supralunare nu admite ca acestea să treacă de la o calitate la cea contrară, și prin aceasta, ele au o natură cu adevărat celestă înrudită prin imutabilitate cu Eternitatea. Totuși ele admit mișcarea după loc circulară, care (împotriva lui Aristotel) conține și ea raporturi negative ce presupun că trecerile sunt treceri între contrarii. Contrariile mișcării după loc sunt la Aristotel contrarii ale *orientării ei*. Dacă mișcarea rectilinie admite orientări contrare, transportul circular ar fi lipsit după Aristotel de opoziția orientării (și asta în pofida faptului că o rotație poate fi într-un sens sau în contrasens). Dar contrarietatea fundamentală dată în transport (văzută de Kant ca determinare constitutivă cinematică și ignorată de Aristotel când nu o identifică în mișcarea circulară) este prezentă *topic* ca trecere de la un loc la altul, ce fiind diferit de el, *nu este el*. Acest *nu este* înseamnă însă *logic* absența identității și compatibilității dintre determinații topice, cantitative sau calitative. A avea o cantitate înseamnă a exclude alta, a avea o calitate înseamnă a exclude alta incompatibilă cu ea, a avea un loc înseamnă a exclude pe oricare altul. Trecerea este traversare a frontierei negative ce străbate și împarte afirmația ființei circumscrise. A trece înseamnă a trece de la locul acesta la altul ce *nu este el*, de la calitatea aceasta la *alta respinsă de ea*, de la cantitatea dată la *alta pe care o exclude*, respingerile fiind dublate de *transcripția temporală a lor*. Când trec de la ceea ce sunt la ceea ce exclud, trec de la ceea ce sunt *acum* la ceea ce *nu sunt încă*, când trec la ceea ce îmi exclude starea (de *acum*), trec la ceea ce ajung să fiu de la ceea ce *nu mai sunt* deja. Respingerile logice devin transpuse ca falii temporale negative, alteritatea topică fiind solidară în mișcarea după loc cu alteritatea temporală ce conține *nu-ul* ce-l desparte pe *acum* de *atunci*. Atunci când vedem însă nu trecerea ci *forma ei*, nu timpul ci raporturile formale pe care le transcrie în tranziență, revenim la o atemporalitate *inteligibilă și simultan determinată* a unui spațiu ideal și *ante rem* al formelor *de dinaintea tranzienței*. Actul acestei idealități este însă ontologic circumscris. Atemporalitatea care conținând *negații* conține *limite*, este atemporalitate privată de necondiționare, atemporalitate ce diferă de absența radicală a negațiilor din Absolut. Aeviternitatea ca *atemporalitate circumscrisă* și termen mediu între absența circumscrierii din Eternitate și excesul ei în timp este așadar *cerută, nu propusă* de idealitatea ce transcende timpul prin fixitate și spațialitate a actului, fiind însă limitată prin negații în structura internă a *faptului și modului de a fi*. De aceea eternitatea lumii trebuie substituită cu *aeviternitatea ei* ca *timp atemporal cu început*, iar dacă teza care

afirmă teologic că tot ce este *ontologic circumscris* este și *creat* este luată ca fundație, atunci vorbim de *atemporalitatea temporală* creată și întemeiată a aeviternității în opoziție cu *atemporalitatea pură* lipsită de obârșie și hotar a Eternității.

Distingem patru poziții ale respingerii logice ce articulează structura actului *idealității*. Prima și cea fundamentală este alteritatea. Atunci când *a* este diferit de *b* spunem că *faptul de a fi* al lui *a* **nu este** același cu *faptul de a fi* al lui *b*. Negația este pusă ca „distanță”, deci ca separație între *ființa* lui *a* și *ființa* lui *b*. Continuitatea *ființei* apare scindată, iar afirmația ei fundamentală divizată și despărțită de *faliile* lui *nu* ce despart un *da* de altul. *Identitatea* este *legea de conservare a afirmației ontologice* pe două direcții: conservare a *ceva-ului* ce este și a *este-lui* său, a *ființei* sale date în *faptul său* de *a fi*. Acest *al său* arată că prin *nu-ul* diferenței ce desparte *da-ul* conservat, așadar rămas în sine, de altul conservat și el de o altă rămânere în sine, *faptul de a fi* este întotdeauna *faptul său* de *a fi*, iar *ființa* unui *ceva* este *ființa* care este *exclusiv* a lui. A doua poziție a negativității este exterioritatea. Ea derivă din *nu-ul* diferenței atunci când vedem rămânerea în sine ca *interioritate* fundamentală, când *faptul de a fi* înseamnă *fapt de a fi* în sine și *fapt de a fi* în altul său, **exclusiv al său**. *Interioritatea în sine a identității* este dublată de *interioritatea în altul a apartenenței*, iar când *exclusivitatea* *ființei* ce este *ființă proprie* este dublată de *exclusivitatea* *clasei* ce este *clasă proprie*, atunci separația *identităților* prin *nu-ul* diferenței devine solidară cu separația *apartenențelor* prin *nu-ul* exteriorității. Ce este diferit de celălalt este *exclus* din *clasa proprie* a celui alt, iar *clasele* care având un unic element sunt și *atomi clasiali*, au vidul între ele și înlăuntrul lor ca parte comună ce le ține dinlăuntru în afară, dinlăuntru fiecareia în afara celeilalte. Spunem atunci că *atomii claselor nu au nimic comun pentru că au în comun nimicul*, așadar pentru că *intersecția* lor este *clasa fără nici un element* și *fără interioritate*: *clasa vidă*. A treia poziție a negației este negația *inerenței* ca *interioritate* a unei *proprietăți* în *modul de a fi* al lui *ceva*. *Nu-ul* ce neagă *interioritatea calității* în *modul de a fi* este simplă *absență* atunci când *proprietatea nu este* în el, dar este *respingere* a *calității* de către *modul de a fi* atunci când *proprietatea nu poate fi* în el. A patra poziție logică a negativității este *respingerea nu a determinăției* de către *modul de a fi* al lui *ceva*, ci *respingerea mutuală a proprietăților* ce *nu pot reveni aceluiași ceva*. Prezența uneia în *modul de a fi* înseamnă *apodictic* *absența* celeilalte în același *mod de a fi*, iar acest raport este *respingere* ce *prescrie* *limitarea inerenței de dinaintea constituirii ei*, deci din raporturile *ante rem*

ale determinațiilor ce definesc *condiția de imposibilitate* a coprezenței lor *in re*. Din raporturile de respingere între determinații, așadar din incompatibilități, se obțin raporturile de *respingere complementară* prin cumularea contrarietăților în contradicții. Afirmatii care se resping formează predicate negative prin înmănunchierea multiplelor respingeri într-o respingere compusă: *aceste determinații incompatibile cu aceasta* formează predicatul negativ ca determinatia *non(aceasta)*. Contrarietățile cu un punct predicativ comun se *grupează disjunctiv* ca respingere unificată a acestuia de către predicatul privativ al lui: *din B sau C sau D ... incompatibile toate cu A*, se constituie *nonA*. Aceste patru poziții ale negativității logice sunt tot atâtea moduri de circumscriere a ființei, de revelare a *naturii determinate* a ei. Atunci când însă negația este total absentă dintr-o Eternitate care este un bloc al Afirmatiei neclintite în omogenitatea ei lipsită de structură și când frontiera logică care străbate și împarte ființa circumscrișă este de negăsit în oceanul luminos al unui Prezent total, constituirea finitudinii este abolită în principiul ei. Un *Da* total este absență de măsură în afirmație, este *Abis afirmativ* și Infinit în forma tare și fundamentală a lui, deci Infinit care este și Absolut.

În fața Eternității împătrita poziție a negativului este abolită. Sunt anulate respingerile pentru că determinarea este suprimată. Predicatele *ce se resping* sunt anulate în fața Atributelor *ce se întrepătrund*. Pentru că Afirmatia pură nu este *fapt*, ea nu este *fapt de a fi* ce este fără fundație și constituire în fața unui sens suprem și *nonfactual* al Ființei. Și *modul de a fi* este absent, iar inerența predicatului în individ ca interioritate în *modul lui de a fi* dispare ca raport. Dar ceea ce este fundamental constă în abolirea diferenței dintre *acest fapt de a fi* și *acel fapt de a fi*, dintre *ființa acestuia* și *ființa aceluia* ca dispariție a *exclusivității individuale* a ființei. Eternitatea nu este proprie lui *ceva*, ci este Prezent fără hotar în care diferențele nu s-au topit, ci nici nu au apărut în *posibilitatea lor*. Ființa fără negație este tautologie fără alteritatea prin care *nu-ul* devine margine omnilaterală a *da-urilor* disociate și *ținute unul în afara celuilalt*. Ființa pură este nedivizatul și nedisociatul, „neîmpărțitul și nedespărțitul”. Ființa pură în identitate pură este interiorul pur.

În fața dispariției diferenței negative sau mai exact a lipsei posibilității ei de apariție rămân două căi: Afirmatia este doar *Este* fără nici o diferență, iar identitatea este rămânere în Sine, deci conservare a acestui *Este* cu *abolirea oricărei alte distincții*, sau este doar *Este* fără nici o diferență în El și cu rămânerea în Sine (aceeași rămânere în Sine), dar cu *menținerea alterității* dintre rămânerea în Sine a lui *Este* și rămânerea în Sine a lui *Ceea ce este*, dintre *identitatea* lui

Este și cea a lui *Ceea ce este* în necondiționarea în care negația nu este de găsit. Absența diferenței ar fi doar absența *ființei diferite* nu a *individualilor distincți*, ar fi numai absență a faliei care desparte *ființa proprie a unuia* de *ființa proprie a celuilalt*. Un *Este* fără obârșie și fără hotarul lui nu în El este nu numai lipsă a diferenței, ci și lipsă a celui *numai al său* prin care *nu-ul* limitează *ființa* determinată ca *ființă a acestuia* și **numai** a acestuia și ca *ființă a aceluia care nu este a acestuia*, ca formă factuală a ființelor ce se resping bilateral. În lipsa diferenței ființelor, în lipsa bilateralei lor respingeri, *Ființa nu mai este exclusivă*, deci *Ființa este un universal*.

Că esența poate fi comună multora, că ea poate fi universalul ce constituie un individ, era un lucru binecunoscut după Aristotel. Unitatea în specie și pluralitatea numerică constituie o formă a unului-multiplu proprie ființei determinate consacrată după Stagirit. Dar că *Ființa* ar fi universală, și nu *ființă proprie ci comună* pentru un Multiplu necondiționat afirmativ, a fost monstruozitatea lui *homoousios* în fața lui *homoioousios* prin care un Infinit straniu se revela dogmatic. Un Absolut străin cu un sublim străin de geometria intelectului supunea această geometrie presiunii antinomicului ce *suprimă negativitatea dar menține diferența*. Alteritatea care nu este negație este singura formă prin care diferența poate fi dată în Absolut și unica formă prin care Absolutul însuși poate fi Unu-Multiplu. Suprimarea alterității dintre ființe pentru Identitatea fără diferență a Ființei cu menținerea alterității dintre Ipostasuri înseamnă suprimarea alterității care este negativ și exterioritate și conservarea acelei diferențe care fără negativ nu scindează și fără exterioritate nu respinge *Multiplii care fără „în afară” se întrepătrund*. Lipsa de scindare și absența diviziunii, „neîmpărțitul și nedespărțitul”, nu mai afirmă doar identitatea Ființei, ci (sprijinindu-se pe ea) și *diferența fără negativ* a Ipostasurilor, alteritatea care nu respinge, nu instituie distanțe și nu menține diferenții în *afară între ei*. Identitatea în specie și multiplul indivizilor (care înseamnă și *multiplul ființei lor*) este o constituție a unului-multiplu determinat ce se întemeiază nu numai pe distincția dintre este și *ceea ce este*, ci și pe cea dintre este și *ce este*. O *quidditate* universală cu *fapt de a fi* individual este versiunea unicei esențe și pluralității ființei în care *ființa* este solidarizată cu individualul. Dar când *Ființa* este *comunul și identicul în diferenți*, când este Unul absolut pentru toți Multiplii absoluți, *Este* necondiționat afirmativ este *același* cu *Ce este* necondiționat afirmativ, iar identitatea lor întemeiază reciproca interioritate a *Celor care sunt*. Absența diferenței Ființei este nu numai *unicitatea* Ființei ci și *universalul* interior Multiplilor co-interiori, *Esența lor*.

Unicitatea Ființei absolute este *identică* cu universalitatea ei în Absolut, deci Ființa și Esența în Absolut sunt *absolut identice*, cu orice diferență radical absentă, așadar *absentă în orice sens*. Rămânerea în Sine a Este-lui etern (*enstaza lui*) este rămânerea în Sine a *universalității Este-lui etern*, enstaza lui *Ce este comun Celor ce sunt eterni*, iar o restabilire a alterității ființiale ar reintroduce nu numai negația ce menține în *afară între ele* ființele individuale ale unor ființări, dar ar restabili distanța dintre ființă și universal prin care *faptul de a fi* devine singular și contrapus esenței. *Atomizarea logică* a determinării ființei, constitutiv lipsite de necondiționarea fără negativitate a Ființei, ar fi dată apoi împreună cu *atomizarea temporală* a ei prin care ființe diferite apar în corelație cu *acum-uri* diferite ce nu sunt prinse în unitatea unui *Acum atemporal*. Eternitatea stranie a Unului-Multiplu „neîmpărțit și nedespărțit” este un *Acum* a cărui atemporalitate înseamnă indivizibilitate, înseamnă așadar *Acum-ul nediferențiabil și nonatomizabil* în multiple *acum-uri* temporale, în timp ce un *Acum atemporal dar divizibil*, unul ce *poate fi diferențiat* în multele *acum-uri*, ar fi atemporal *determinat nu absolut*, fiind totodată mediatorul aevitern între atomizarea temporală și blocul translucid și unitar al Este-lui etern. Eonul ce conferă unitate fragmentării clipelor este analogia determinată a Eternității *fără clipe*. *Acum-ul* unic ce unifică pluralități instantanee și infinitezimale este analogia prin care *Unul* transcendent al unui infinit *Acum* ce nu cunoaște diferențierea în ubicuitate devine recunoscut de mințile eliberate prin prinderea pluralității timpului în actul unificator al cerului.

Aeviternitatea care depășește timpul este cerul. Cerul este act spațializat eonic, văzut ca cer inteligibil, și analogie astronomică a aeviternității, văzut ca cer sensibil. Mișcarea circulară ca *permanență refăcută* trimite la orbitalitatea inteligenței eonice care revine permanent la sine fiind centrată pe Axul tautologic și etern, transcendent față de ea, față de cer și aeviternitate, iar substanțele supralunare sunt simbolurile acestei conversii a ecstazei în enstaza condiției cerești a minții. Substanțele supralunare au dispărut odată cu formularea legilor mecanicii valabile în cer și pe pământ deopotrivă. Dar muzica lor rămâne în gândire dacă vedem în rotațiile unor obiecte astronomice nu simple traiectorii cinematice, ci analogiile siderale ale *revoluțiilor minții ce se mișcă rămânând în sine* și orbitează în spațiile inteligibilului. Căci legile valabile în cer și pe pământ privesc cerul sensibil nu arhitectonic, așa cum astronomia *matematică a lumii* nu este și astronomia *lumii matematice*. Idealitatea acestei lumi este fundația *formală* a inteligibilului, iar raporturile apodictice dintre universalii formează constelațiile abstracte și atemporale ale unui firmament ce presupune afirmații

fixate în limite ce stabilesc *distanțe logice*. Respingerile sunt forțele ideale ce mențin distanțele formale dintre forme, iar dacă mințile contemplative care în ecstaza permanent întoarsă în enstază se mișcă prin variația locului inteligibil *revenind la sine* sunt adevăratele entități supralunare, spațiul idealității desfășurat prin distanțe logice susține cerul stelelor fixe ale cosmosului noetic.

Acest cosmos diferă însă în arhitectonica lui de reprezentarea greco-arabă a cerului, aceasta neavând premisele indispensabile conservării ideii de ierarhie inteligibilă în modernitate. Faptul că ierarhia cerurilor este *ierarhia infinitului* nu putea fi înțeles în termenii unui aristotelism care respinge infinitul actual. Infinitul potențial are *orizont*, nu *ierarhie*. Actul său este *finitul* în schimbare a mărimii dar în *conservare a temporalității lui*, fiind batere a pasului pe loc ca limită *nesuprimată* în mișcare. Mobilitatea crescătoare a aceluiași, a unei frontiere *ce se mișcă fără abolire*, este condiționarea cronologică a variației, coextensivitatea infinitului cu insularitatea în expansiune a progresiei temporale. Ordinea mărimii care înseamnă *succesiune*, *aparitia* numărului în actul numărării, este *lipsa de spațiu* a unei aritmetici determinate temporal. Ieșirea din timp, care înseamnă *vastitate*, expune *simultan* strivitorul cantității și splendoarea suprapunerii în trepte a numerelor cardinale, a aglomerării verticale ce deschide *spații ale actului*. Văzut din aceste spații, timpul apare redus la uniformitatea înaintării lui ce nu înaintează, a variației ce rămâne pe frontieră pentru că nu este *decât* variație a frontierei (nu transgresare a ei). Văzut din timp, actul vertical al spațiilor actului apare redus la uniformitatea unui unic orizont inaccesibil. Diferențele acestei verticale ierarhice devin de nezărit și de nescrutat intratemporal, iar pluralitatea bine ordonată a ordinalilor limită (de fapt totalitatea lor) este colapsată în unica limită a șirurilor divergente de numere finite, așadar în limita ce este un infinit nediferențiat în intangibilitatea lui. Toate orizonturile cerurilor suprapuse sunt reduse la orizontul proxim al proximului cer.

Dacă cerul inteligibil este depășirea timpului prin aeviternitate, atunci transfinitul este modul în care articulația aeviternității se revelează în modernitate și prin care ideea ierarhiei cerești supraviețuiește compromiterii analogiei ei sensibile în urma revoluției cosmologice. Aritmetica transfinită este astronomia modernă a inteligibilului. Dar prin faptul că ierarhia transgresării timpului devine ierarhia infinitului (determinat, nu absolut), harta cantoriană a acestor trepte transfinite devine înrudită cu sensul areopagitic al ierarhiei, nu cu cel greco-arab. Straniu apare faptul că Areopagitul (în Cap. XIV al *Ierarhiei cerești*) vorbește despre numere care exced puterea noastră comprehensivă și măsura „numerelor noastre materiale” atunci când vizează totalitățile inteligențelor angelice, oștirile

minților eonice. Fără îndoială, un număr material este un nonsens dacă vizăm o *natură* materială a numărului. Dar dacă vedem în el un cardinal al unor *clase de obiecte materiale*, atunci admitând finitudinea acestor clase, vom spune că este un cardinal *accesibil unei parcurgeri temporale*. Numerele areopagitice ar fi atunci numere inaccesibile frontului temporal mobil, aflate în solidaritate cu aeviternitatea intelectului angelic ce poate determina *prin transgresarea timpului* numere *temporal inaccesibile*. Această simultaneitate a unei aprehendări inteligibile nu sensibile, Areopagitul o numește cunoaștere supramundănă a acestor minți.

Dacă prin Areopagitul avem un (prim?) concept de *număr infinit actual* (cum remarcă și Florensky), prin Cantor apare ideea unui *calcul transfinit* prin care avem *operații* cu astfel de entități atemporale aevitern. Astronomia inteligibilului prinde contur prin determinarea de raporturi ce devin astfel între-văzute prin reflexiile îndepărtate ale contemplației supramundane în inteligența matematică a omului. Aceste numere pot fi calculate și determinate, dar clasele care le reprezintă nu pot fi cuprinse de o sinteză temporală, pentru că timpul *frânge* imaginea prezenței simultane a elementelor unei totalități infinite. Prin intelect, omul matematic transcende refracția temporală a infinitului, dar prin puterea de cuprindere este excedat de transfinit, iar această limită are rațiuni transcendente, nu psihologice. Psihologic, puterea de reprezentare a unei multiplicități este drastic limitată. Transcendental, ea este însă determinată temporal, fiind putere de reprezentare *în principiu* a unei pluralități *în genere*. Pentru o *putere de reprezentare temporală*, timpul este limita principală a cuprinderii, transfinitul aflându-se în afara oricărei sinteze circumscrise cronologic, dar pentru *intelectul* ce determină *concepte nu reprezentări*, infinitul actual determinat *în sine* devine și determinabil *pentru el*. Apar în matematică clase *definibile dar ireprezentabile* ale căror operații determină apoi operațiile cu ordinali și cardinali transfiniți aprehendabili aevitern. *Gândirea care se separă de reprezentare* este scindarea transcendentală necesară accesului matematic la aeviternitate. Această separație indispensabilă inteligenței matematice umane este absentă însă pentru o inteligență aeviternă. Unitatea dintre determinare și cuprindere, ce înlocuiește de fapt reprezentarea proiectivă cu aprehendarea (sesizarea) *noetică nu sensibilă*, este semnul *libertății*. O inteligență care planează peste timp ar revela *altitudinea* aeviternității care este *spațiul și „mediul” inteligibil* al acestei libertăți.

1.3 Întreaga problemă a alterității dintre Ființa absolută și ființa determinată este formulată prin medierea prezenței sau absenței negativității. De aceea, distingerea sensurilor negației este decisivă pentru evitarea confuziilor metafizice

și teologice. Negația se ia în multiple sensuri, având așadar o omonimie a negativului. Cele patru poziții ale negației amintite mai sus țin deja de constituția ontologică a ființei determinate care este articulată de îmbinarea ființei cu neființa. Dar forma primordială a negației nu este neființa din ființa determinată, ci alteritatea radicală față de Ființa infinit absolută: neantul pur. Rațiuni pe care le-am expus în altă parte (*Ontologia Infinitului* în *Castalia* Ed. Eikon 2003 pp. 14-30) au arătat că raportul dintre Ființa pură și neantul pur nu este cel de identitate speculativă (ca la Hegel), ci de inversare a identității care desfășoară o alteritate fără capăt. Între Infinitul absolut și neant ca invers al Infinitului stă o diferență infinită care este privație infinită de Infinit, privație fără capăt de Afirmație fără capăt, prăpastie a privației de Afirmație fără hotar. Orice poziție ontologică ce începe cu Ființa pură ca Afirmație absolută este monist afirmativă. Ființa fără neființă a eleaților și Substanța fără negații a lui Spinoza sunt inevitabile pentru orice ontologie cu adevărat fundamentală. O ontologie fundamentală este o ontologie a unui Fundament care în lipsa negativității este interioritate absolută, așadar este *Ființă enstatică*. Dar dacă Ființa pură ca interior pur este începutul, ea este totodată și sfârșitul, pentru că nimic nu poate să se diferențieze din oceanul ei de Afirmație. Pentru a avea alteritate ontologică, scindarea negativului trebuie să fie introdusă ilicit după ce fusese abolită sau mai bine zis, mai înainte de a fi fost întemeiată posibilitatea ei. De aceea monismul afirmativ nu are în față decât două alternative: fie încremenește în Tautologie și suspendă orice alteritate negând și lumea cu pluralitatea ei constitutivă, fie reintroduce negativitatea arbitrar, ca raport mutual al atributelor unei Substanțe care o exclude. Parmenide și Spinoza sunt puncte terminale ale monismului, sunt așadar blocaje ce nu pot evada de sub puterea de anihilare prin care Absolutul copleșește și suspendă posibilitatea lumii. Dacă monismul și monoteismul încep cu sensul absolut al Ființei, monoteismul diferă de monism prin faptul că nu rămâne absorbit în el. Creația *ex nihilo* admite nimicul pur drept alteritate radicală a Ființei pure, așadar cere *forțarea neființei să fie*. Menținerea în ființă trebuie forțată *împotriva* „naturii” nimicului care fiind fără sine este implozie instantanee, nemijlocită prăbușire. Fără vreo afirmație de conservat în lipsa ei de sine, neființa nu are enstază și nu este Temei. Nimicul primordial nu este primordial, sau primordial prin anterioritate în fața ființei lumii este secund față de Afirmația pură a Ființei pure. Neființa pură trebuie deci *obținută*, iar pasul care o instituie este trecerea de la solitudinea Tautologiei care conservă neclintit Abisul de Afirmație al Ființei pure la inversarea identității ce desfășoară prăpastia lipsei de Temei ce este totodată și Adânc ce precede articulațiile

formale ale lumii. Toate acestea arată gravitatea nedistingerii nimicului primordial de cele patru poziții logice ale negativului. Pe de altă parte, toate sensurile negației logice date în aceste poziții sunt urmele neantului pur, conservate în articulațiile interne ale ființei determinate, sunt amprenta logică remanentă a neființei din care a fost întemeiat actul primordial al lumii. În sfârșit, dacă confuzia dintre nimicul pur și sensurile logice ale negației ar fi inacceptabilă, tot atât de gravă ar fi identificarea acestor negații cu răul metafizic. Răul este o negație *volitivă*, nu logică. El are o natură *intențională nu categorială*, iar atunci când această opoziție intențională este manifestă la un nivel transcendental nu psihologic, ea are și consecințe (anti)arhitectonice. Aceste efecte antiarhitectonice sunt urmarea unor decizii transcendente care au întrerupt participația la Transcendent. Înțelegerea acestor mutații noetice necesită însă un alt sens al participației decât cel platonician, dar mai ales un alt sens al transcendentalului decât cel kantian sau decât cel fenomenologic.

Reformularea conceptului transcendentalității, ca trecere de la idealismul transcendental la realismul arhitectonic, trebuie precedată însă de înlăturarea confuziilor ce privesc prezentul. Faptul că fenomenologia heideggeriană a văzut în prezent o ecstază temporală aflată în unitate cu alte două ecstaze (cea a viitorului *ad-venitor* și cea a trecutului esențial) a putut da naștere conceptului de timp public în care această ecstază a prezentului este nivelată, iar unitatea ei cu celelalte două ecstaze ocultată. O conjuncție de *acum*-uri devine expresia prezentului nivelat din care ulterior ar putea fi obținut și un concept matematic al timpului omogen. Această sugestie arată gravele neînțelegeri pe care fenomenologia le are în legătură cu prezentul. Nu numai că un concept matematic al timpului nu ia ființă plecând de la conjuncția *acum*-urilor, fiind un concept formal ce implică proprietăți ale continuumului total străine de timpul public, dar actul unui asemenea timp nu este un banal prezent nivelat, ci un Act aevitern cuprinzător din care succesiunea *acum*-urilor poate fi obținută numai printr-o reducere dimensională a acestei cuprinderi. Multiplele acte ale aeviternității reale și ideale aduc în joc o vastitate *originară* a prezentului ce nu poate fi nici măcar întrevăzută plecând de la unitatea ecstazelor temporale și de la înțelegerea prezentului ca o astfel de ecstază. Determinarea prezentului ca un mobil adimensional nu are nimic fundamental în comun cu distincția dintre ecstaza prezentului temporalității autentice care este „clipa” și cea a prezentului temporalității neautentice care este *prezentizarea* din a cărei nivelare provine succesiunea *acum*-urilor aflate în conjuncție. Nu există nici o modalitate prin care actul mobil al prezentului să fie obținut din

prezentul ecstatic nivelat, pentru că natura acestui act nu este determinată existențial, ci dimensional. Adimensionalitatea lui este *dimensionalitate defectivă* cu originea în pandimensionalitatea unui Act primordial cuprinzător, redusă prin suprimarea naturii longitudinale a simultaneității și conservarea (doar a) celei transversale a ei. *Clipa* nu este contrapusă lui *acum*, așa cum cere înțelegerea ei existențială prin opoziția dintre temporalitatea autentică și cea neautentică, ci este un *acum* care privat de simultaneitate longitudinală nu admite coactualitatea trecutului cu viitorul dată în Actul primordial supus reducăției dimensionale. Termenii „clipă”, „acum”, „trecut”, „viitor” au nu numai sensuri diferite de cele fenomenologice, dar mai ales *nederivabile* din acestea. Pretenția fenomenologiei de obținere a unui concept formal al timpului din analiza ecstazelor temporale are ceva fantastic prin erorile de topică a actului temporal, care amplifică neînțelegerile legate de prezent deja atestate prin faptul că proprietățile matematice ale timpului sunt de neînțeles pe asemenea căi.

Răstălmăcirea fenomenologică a prezentului atinge însă punctul culminant atunci când Heidegger pretinde că originea conceptului tradițional al Eternității ca *acum încremenit* (*nunc stans*) este dată de înțelegerea obișnuită a timpului determinată de ideea unui prezent „permanent” (*Ființă și timp*, nota 13 de la § 81). Aceasta reprezintă cu adevărat o înțelegere inversată a raporturilor dintre *Acum*-ul etern și *acum*-ul temporal. Prezentul etern nu este o încremenire a *acum*-ului temporal, ci o stază a Afirmației care lipsită de negație este fără exterior față de Sine, fără *afară* (*din Sine*), deci o stază care este *en-stază* infinită ce stabilește un cu totul alt sens al interiorității decât cel spațial sau decât cel al unui *subiect* capsulă propriu înțelegerii moderne a subiectivității. Dacă este ceva de obținut, atunci *acum*-ul temporal este obținut, deci derivat ca o analogie a celui etern, ce fiind determinată și marcată intern de negativitate, este imagine limitată și mobilă, fără cuprindere și fără stază, așadar copie mobilă a Eternității, cum văzuse deja Platon în *Timaios*. Obținem katabazic *acum*-ul temporal plecând de la *Acum*-ul etern, nu anabazic *Acum*-ul etern plecând de la timpul văzut ca un șir indefinit de *acum*-uri în conjuncție. Nu nivelarea prezentului duce la staza lui, ci excluderea aceluia originar în *afara sa* (*Außer-sich*) care conferă temporalității natura ei ec-statică. Temporalitatea este inversul ec-static al Enstazei eterne. De aceea înțelegerea, sugerată de Heidegger în aceeași notă, a eternității lui Dumnezeu „ca o temporalitate mai originară și „infinită”” (așadar ca o ec-stază mai originară și „infinită”) este o aprofundare a erorii rezultate din neînțelegerea raportului dintre absența

negativului și lipsa acelui *în afara sa* propriu ieșirii din sine. Tocmai faptul că temporalitatea nu este mai întâi „în sine” pentru a ieși ulterior *în afară*, ci este constitutiv acel *în afara sa* *în și pentru sine*, fiind nu enstază pură care trece în ecstază, ci *ecstază-enstatică*, face temporalitatea total improprie caracterizării eternității lui Dumnezeu. Sensul în care un original *în afara sa* *în și pentru sine* ar putea fi încă mai original și sensul în care o temporalitate ecstatică ar revendica infinitatea (fie și cu ghilimele) este nu numai un apogeu al obscurității, ci și nucleul tuturor confuziilor pe care fenomenologia de descendență heideggeriană le întreține în legătură cu prezentul. Dacă mai adăugăm și faptul amintit că un *acum* propriu unui timp liniar provine de fapt din reducția dimensională a unui *Acum aevitern* (multidimensional) ce este la rândul lui o analogie diferențiată ierarhic a unui *Acum etern* (supradimensional), atunci distanța care face imposibilă înțelegerea Prezentului etern plecând de la sensul comun al prezentului este cu adevărat o prăpastie de netraversat.

2. Această determinare a naturii conceptuale nu intuitive a matematicii solicită o clarificare prealabilă a modului în care raportul dintre concept, intuiție și obiect precizează regimul spațiului în idealismul transcendental. Și în cadrul acestui idealism apare necesitatea circumscrierii și degajării formei inteligibile a sensibilului, deși modul în care este trasată direcția identificării ei diferă notabil de pozițiile realismului metafizic. Idealismul transcendental reprezintă o cale blocată de dificultăți de nedepășit ce privesc infinitul și regimul neafectabil al formelor inteligibile. Apar așadar două probleme: 1) tensiunea dintre infinitul actual presupus de gândirea spațiului ca obiect și infinitul potențial al determinării lui prin sinteza transcendentală a imaginației. 2) problema unei structuri formale neafectabile a facultății afectabile (receptive).

1) În *Deducția transcendentală* din ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (mai exact în nota de la paragraful 26), Kant face distincția dintre *forma intuiției* și *intuiția formală*. Această diferență arată dubla natură a spațiului de a fi *formă a oricărui obiect* care poate fi dat în simțul extern și *obiect formal* constituit prin legarea categorială a diversului pur al spațiului (pur): „Spațiul reprezentat ca obiect (cum de fapt este necesar în geometrie), conține mai mult decât numai forma intuiției, anume *sinteza* într-o reprezentare *intuitivă* a diversului dat după forma sensibilității, astfel încât *forma intuiției* dă numai diversul, iar *intuiția formală* unitatea reprezentării. Această unitate o atribuisem în *Estetică* numai sensibilității, pentru a arăta că ea precede orice concept, deși presupune

o sinteză care nu aparține simțurilor, dar care face posibile toate conceptele de spațiu și timp. Fiindcă prin această sinteză (prin faptul că intelectul determină sensibilitatea) spațiul și timpul sunt date mai întâi ca intuiții, unitatea acestei intuiții a priori aparține spațiului și timpului și nu conceptului intelectului (§24)^{ra}). Diferența dintre *a fi dat* și *a fi gândit* este în primă instanță legată de distincția dintre receptivitatea în care avem *dat* un divers și spontaneitatea care îl *leagă*. A *gândi* înseamnă pentru idealismul transcendental *a lega* (cum observase deja Heidegger în § 64 din *Ființă și timp*). Dar a lega un divers înseamnă a constitui obiectul ca fenomen, nu doar a-l gândi discursiv ca subiect în judecată. Dacă în *Estetica transcendentală* *a fi dat ca fenomen* îl precede pe *a fi gândit ca obiect sub concept*, în *Analogiile experienței* (în special în *Analogia a II-a*) se poate vedea fără echivoc cum obiectul ca fenomen obiectiv (și nu doar ca simplă reprezentare în conștiință) nici nu se poate constitui fără ca intelectul să lege diversul conform categoriei. Ca atare obiectele nu pot fi date în intuiție fără legătura efectuată de intelect, așadar nu pot fi intuite fără a fi gândite. Această inversare impune modificarea sensului expresiei „diversul fenomenului”: el nu mai este *divers de fenomene*, ci *divers pentru constituirea fenomenelor*. Astfel diversul prefenomenal este cel *dat* în intuiție pentru constituirea obiectului prin gândirea lui transcendentală, adică prin legarea lui apercceptivă și categorială. Nu putem avea în intuiție obiecte date fără a fi gândite, ci numai un divers preobiectual care așteaptă să fie gândit, deci legat. Succesiunea divers preobiectual, legare categorială, obiect constituit, ca succesiune a ceea ce este doar intuit, a actului legării lui și a ceea ce este intuit pentru că a fost gândit (adică legat), mai puțin evidentă în *Estetică* apare cu forță necesității în *Analogii*.

În cazul spațiului, diversul legat nu este un divers empiric, ci unul pur și de aceea el nu se constituie ca obiect empiric, ci ca obiect formal. Intuiție formală înseamnă aici intuit formal, deci obiect formal dat. Dar și aici are loc o succesiune: *forma intuiției* care oferă diversul precede *intuiția formală* (ca intuit formal) ce dă unitatea reprezentării. Or această unitate (ulterioară diversului nelegat) necesită o sinteză prin care „intelectul determină sensibilitatea”. Așadar și obiectul formal numit spațiu, deși dat, presupune faptul de a fi fost gândit prin determinarea intelectuală a intuiției. Și aici există dat un divers nelegat (dar pur), o legare a lui care îl constituie ca obiect (formal, deci nonempiric) și un obiect care este dat pentru că a fost gândit. A fi dat se ia în două sensuri: a fi dat înainte sau după legare, nemijlocit sau mijlocit, a fi dat pentru a fi gândit și a fi dat pentru că a fost gândit. Dacă în primul sens putem avea un

divers de reprezentări date, numai în al doilea sens putem avea dată unitatea acestor reprezentări într-un obiect.

Pe de altă parte, sensul gândirii, ca legare a diversului și determinare intelectuală a intuiției, trebuie înțeles prin diferența dintre legarea diversului unei intuiții în *genere* și legarea diversului intuiției noastre (spațiale și temporale), altfel spus prin diferența dintre *sinteza intelectuală* și *sinteza figurată*. Ultima presupune imaginația productivă (transcendentală, nu psihologică) ca acțiune a intelectului *determinant* asupra sensibilității *determinabile*. Deși sinteza transcendentală a imaginației vizează în primul rând acțiunea asupra simțului intern, ea nu se reduce la aceasta. În nota de la paragraful 24 al *Deducției transcendente*, Kant distinge între mișcarea empirică a unui mobil și descrierea spațiului prin mișcare ce ține de imaginația transcendentală, fiind „un act pur al sintezei succesive a diversului în *intuiția externă* în genere, prin imaginația productivă [...]”^{b)} (*subl. n.*). Dar mișcarea ca descriere a spațiului *implică timpul* în descrierea spațiului. Or spațiul însuși ca obiect nu poate fi constituit printr-o sinteză *succesivă* a diversului, pentru că în *Estetica transcendentală* se precizează că toate părțile spațiului sunt *simultane*. Ceea ce poate fi descris în spațiu prin mișcare ține de *limitările trasate în spațiu*, nu de spațiul însuși ca *întreg cu părți simultane*. Avem linii și figuri trase prin imaginație, ba chiar trei dimensiuni ca drepte perpendiculare trase din același punct de origine (§24). Astfel părțile spațiului sunt simultane dar sunt demarcate prin limite sintetizate succesiv. Ca *simultane* într-un spațiu infinit și în număr infinit, trebuie să țină de infinitul actual, ca distinse numai prin sinteze *sucsesive* prin demarcații trasate *temporal* prin imaginație, ele nu pot depăși variația infinitului potențial. Contradicția este stridentă și ea nu poate fi eliminată prin faptul că mișcarea văzută ca „acțiune a subiectului (și nu ca determinare a unui obiect)”^{c)} este „sinteza diversului în spațiu, dacă facem abstracție de acest spațiu și dăm atenție numai acțiunii prin care determinăm *simțul intern* conform formei lui”^{d)} (§24), pentru că această vizare a determinării simțului intern (făcând abstracție de spațiul în care diversul este sintetizat) privește de fapt nu *gândirea spațiului ca obiect*, ci *reprezentarea figurată a timpului*. Or, această reprezentare asociază axiome ale *Esteticii transcendente* incompatibile: cele ale timpului care spun că părțile lui sunt succesive (punctul 3 al *Expunerii metafizice a conceptului de timp*) și cele ale spațiului ce presupun simultaneitatea (tuturor) părților. Astfel un întreg cu părți succesive trebuie reprezentat de altul cu toate *părțile posibile* simultane. Tensiunile pot fi ignorate până în punctul în care ne punem din nou problema infinitului: un întreg infinit potențial are o reprezentare figurată infinit actuală.

Această disonanță ontologică devine vizibilă chiar în cazul conceptului de dreaptă: ca parte a spațiului, dreapta cu toate segmentele ei date simultan este infinit actuală, ca linie trasată temporal prin imaginație este infinit potențială. Faptul că autorul *Criticii rațiunii pure* respinge în genere infinitul actual nu este nici el de ajutor pentru eliminarea contradicției: atât timp cât spațiul conține părți *simultane* (finite sau infinite) care *nu sunt în număr finit*, el este *prin definiție* infinit actual.

În ce condiții ar putea deveni spațiul din formă a intuiției, intuiție formală în care unitatea reprezentării să fie dată într-un obiect care să aibă o infinitate actuală de părți? Dacă această unitate a reprezentării (ce este intuitivă nu conceptuală, pentru că este *dată*) presupune o sinteză prin care intelectul afectează sensibilitatea, fiind așadar *unitate dată pentru că a fost gândită*, atunci ea este dependentă de sinteza transcendentă a imaginației care este acțiunea afectării sensibilității de către intelect. (§24). Dar cum această sinteză este una succesivă vizând în primul rând determinarea simțului intern, este clar că legarea unui divers infinit actual pentru constituirea spațiului *ca obiect* nu poate fi rezultatul unei asemenea sinteze. Rămân doar două alternative: fie este posibil ca intelectul să afecteze *numai* simțul extern într-o simultaneitate care să scoată timpul din joc și să elimine mișcarea din descrierea spațiului, fie afectează un simț intern a cărui temporalitate să poată cuprinde totalități infinit actuale, adică o temporalitate eonică. Dar această ultimă rezolvare trebuie să renunțe definitiv la ideea constituirii spațiului *ca obiect* în termenii idealismului transcendent. Dacă acesta pretinde ca unitatea oricărui divers intuitiv să fie dată prin sinteza transcendentă *succesivă* a diversului prin imaginația ce afectează un simț intern, el trebuie să rămână fără răspuns în fața unui timp eonic indispensabil unei sinteze infinit actuale. Ce fel de simț intern ar avea o formă eonică? Ce sens ar mai avea la nivel aevitern o receptivitate internă și un act al autoafectării?

2) Făcând abstracție de aceste dificultăți insolubile apare o altă tensiune: cea dintre forma unei facultăți afectabile (pentru că este forma unei receptivități) și structura logică nonafectabilă pe care o presupune. Determinarea intelectuală a formei intuiției în vederea constituirii intuiției formale este nu numai cea care asigură unitatea diversului în *obiectul* spațiu, ci este și determinare a *raporturilor* spațiale. Statutul lor conține camuflată o altă contradicție. Pe de-o parte, forma simțului extern pune diversul în raporturi (paragraful 1 al *Esteticii transcendente*) care dublează diferența dintre obiecte cu cea dintre locurile lor, așadar *alteritatea ontică* a obiectelor cu *alteritatea topică* a

lor (punctul 1 al *Expunerii metafizice a conceptului de spațiu*). Pe de altă parte, aceste raporturi nu au natură logică, spațiul nefiind „un concept universal de raporturi ale lucrurilor în genere, ci o intuiție pură.”^{e)} (punctul 3 al *Expunerii metafizice a conceptului de spațiu*). Or ideea de raport care să nu aibă o natură conceptuală este din capul locului un spectru transcendent. Relația dintre concept și obiect este și aici decisivă pentru a vedea care sunt neînțelegerile care au scindat unitatea formei cu conceptul, punând în joc o formă care să fie estetică, dar nu logică.

Prin legarea categorială, spațiul devine din formă pentru obiecte, obiect ce trebuie să cadă sub conceptul pur care l-a format. Acest concept este categoria cantității ce asigură *sinteza intelectuală* a diversului omogen al unei intuiții în genere și (prin acțiunea imaginației productive) *sinteza figurată* a diversului spațial. (*Deductia transcendentă* §26). Dar această categorie este un concept prea larg pentru a avea sub el ca obiect numai spațiul. Cele două sinteze transcendente (care fac posibilă între altele și sinteza empirică a aprehensiunii) pot fi efectuate și asupra adității unităților din judecățile aritmetice fondate pentru Kant pe timp. Or aici sinteza figurată ar trebui diferențiată astfel încât să existe pentru aceeași sinteză intelectuală acțiuni ale imaginației distincte pentru diversul spațial și cel temporal, și asta în pofida faptului că reprezentarea figurată a timpului este spațială și că descrierea spațiului prin mișcare este temporală. Atunci când cantitatea presupusă în sinteza intelectuală și figurată a omogenului este particularizată *numai pentru spațiu*, acesta se constituie ca obiect ce reclamă și un *concept propriu* care să privească *numai* sinteza diversului omogen din *simțul extern*. Forma „spațiu” devenită *obiectul „spațiu”*, stă sub *conceptul de spațiu*.

Pentru Kant spațiul nu este concept, dar *are* un concept. Nu este un concept pentru că nu are raporturi proprii conceptului. Diferitele spații se obțin prin limitare, fiind părți *limitative* dar nu *constitutive* ale spațiului care nu se compune din ele (punctul 3 al *Expunerii metafizice a conceptului de spațiu*). (Sub)spațiile nu sunt subordonate spațiului unic ca specia față de gen, ci sunt părți ale acestuia. La fel părțile sunt *în spațiu*, și nu *sub spațiu* așa cum este obiectul față de conceptul inerent lui (punctul 4 al *Expunerii metafizice a conceptului de spațiu*). Spațiul *are* însă un concept, în pofida faptului că unitatea lui aparține intuiției pentru că „precede orice concept” (nota de la paragraful 26 al *Deductiei*). Deși această unitate este anterioară conceptului după Kant, ea presupune totuși sinteza prin care intelectul afectează sensibilitatea (conform sintezei omogenului sub categoria cantității). Anterioritatea față de *orice* concept este

însă imposibilă atât timp cât afectarea sensibilității de către intelect presupune legarea apercetivă și *categorială*. Categoria precede și constituie unitatea reprezentărilor din obiectul „spațiu”, iar unitatea reprezentărilor precede doar orice concepte de spațiu și timp care sunt posibile prin sinteza dată de afectarea intelectuală a sensibilității. Se desfășoară aici un joc al unului-multiplu în concept și în obiect. Spațiul unic devine *obiect unic* prin sinteza amintită. Restrângerea sintezei omogenului la diversul spațial particularizează sinteza figurată și specifică cantitatea în genere ca *mărime extensivă*. Avem *conceptul de spațiu* sub care cade spațiul ca obiect. Prin limitări se trece de la spațiul unic ca obiect unic la multiple spații ce sunt tot atâtea obiecte ce cad sub conceptul de spațiu. Având acum multiple obiecte ce cad sub el, devine din concept singular al unicului spațiu, „conceptul universal de spațiu în genere”^{rf)} (punctul 3 din *Expunerea metafizică a conceptului de spațiu*). În sfârșit, multiplele spații constituite prin limitări stau nu numai sub unicul concept al spațiului în genere, ci și sub concepte proprii (planele sub cel de spațiu bidimensional, dreptele sub cel de spațiu unidimensional). După trecerea de la obiect la obiecte, avem trecerea de la concept la concepte. Ca urmare a constituirii unității obiectuale a spațiului prin sinteza omogenului avem așadar trei poziții ale unului-multiplu în concept și în obiect: obiect unic sub concept unic, obiecte multiple sub concept unic, obiecte multiple sub concepte multiple, ca spațiu unic sub conceptul de spațiu, spații multiple sub același concept și spații multiple sub multiple concepte de spații.

Dacă avem conceptul de spațiu care are sub el spațiul ca obiect și cel de mărime extensivă subordonat celui de mărime în genere, atunci raportul spațial (ce presupune *mărimea distanței*) trebuie să cadă sub conceptul de raport în genere și sub cel de raport cantitativ universal. Fiind generice, asemenea raporturi sunt intelectuale, iar punerea în raporturi ține de sinteza intelectuală nu de cea figurată, pentru că aparține legăturii diversului unei intuiții în genere, nu a diversului intuiției noastre. Numai prin sinteza figurată conceptul de *cantitate a unui raport în genere* devine conceptul de *mărime a distanței* dată în forma simțului extern devenită intuiție formală, deci obiect. Or particularizarea unui raport generic este trecerea de la un concept general la unul subordonat, iar dacă orice raport de sub conceptul general de raport este nonafectabil, fiind obiect logic ce cade sub un concept logic (nu formă estetică sub concept intuitiv), orice raport de sub orice concept subordonat celui generic trebuie să îndeplinească aceleași condiții. Nu putem avea specia „raport nonlogic” pentru genul „raport logic”. Diferența obiectelor și diferența locurilor sunt ambele alterități ce țin de

conceptul *logic* de alteritate. Ideea unor concepte intuitive sub care să cadă obiecte intuitive formale fără structură logică este o contradicție în care specia nu satisface condițiile genului.

Ideea de concept intuitiv este în ea însăși o contradicție în termeni. Distincția dintre intuiție și intelect este distincția dintre facultatea care are datul în ea și facultatea conceptelor prin care acest dat devine obiect. Transcendental, conceptul este fundamental legat de spontaneitate, iar ideea unui concept intuitiv este aceea de concept legat de pasivitatea receptivității. Fie acest concept este nonintelectual pentru că nu ține de spontaneitate, fie este conceptul unui intelect nonspontan (deci pasiv) în solidaritatea lui cu receptivitatea intuiției. Dacă un concept nonintelectual este o contradicție nemijlocită și o disonanță transcendentală, ideea pasivității intelectuale este pentru idealismul transcendental o eroare abisală. Receptivitatea intelectuală a fost legată în istoria premodernă a gândirii de receptivitatea *față de forme*, nu de *forma receptivității*, nici de *receptivitatea formei*. „Intelectul care devine toate (inteligibilele)” din *De anima* III. 5 *nu are formă proprie* pentru că devine toate, luând forma formelor primite. Plasticitatea este o condiție fundamentală a receptivității ce exclude ideea modernă a vreunei forme *a priori* a ei. Receptivitatea este fără formă pentru a putea primi formele și este *intelect* receptiv pentru că este receptivitate *față de inteligibil*, având doar analogii cu sensibilitatea, căci „[...] așa cum este sensibilitatea față de sensibile tot așa să fie intelectul față de inteligibile”^g). Prin fidelitatea față de litera textului aristotelic care afirmă că intelectul pasiv este coruptibil, Averroes va separa pasivitatea de receptivitate, atribuind pasivitatea imaginației (individuale și pieritoare), iar receptivitatea unui intelect (supraindividual și peren) numit de el material („[...] intelectul numit material *receptează* conceptele imaginate[...]”^h) subl. n.) nu prin identitate cu materia el fiind imaterial, ci prin analogie cu plasticitatea ei, materia lipsită de formă proprie luând și ea forma formei primite. Dar această disociere averroistă încalcă principiul care afirmă că orice *receptare înseamnă afectare* și orice *afectare înseamnă pasivitatea celui afectat*. Deși orice receptivitate trebuie să fie *prin definiție pasivă*, trebuind (împotriva literei aristotelice și a lui Averroes) să facem distincția dintre pasivitatea pieritoare individuală și cea atemporală (aevitern) a locului receptiv al speciilor, denumirea de intelect material arată precis sensul premodern al receptivității: este intelectuală pentru că *primește* inteligibile și este materială (prin analogie) pentru că nu are formă proprie, fiind însă cu necesitate și *pasivă pentru că este receptivă față de inteligibile* (cum este sensibilitatea față de sensibile și cum în sens total diferit

este materia față de forma cu care se compune). Cu totul alta este accepția pasivității pentru receptivitatea kantiană. Intuiția este pasivă față de *noumenele* care o afectează. Rezultatul afectării este diversul nelegat al senzațiilor ce constituie materia *fenomenului*. Receptivitatea este așadar sensibilă, *nu inteligibilă*. Este *afectată* noumenal, *transcendentală* prin formă și *sensibilă* prin conținut. Ea nu poate fi numită *intelect* nici receptiv, nici pasiv, nici asociată cu un astfel de intelect. Atunci când este afectată de spontaneitatea intelectului pentru unificarea diversului, receptivitatea primește legătura categoriei pentru *constituirea* obiectului. Ea nu ar putea deveni nici loc al categoriilor, nici al vreunui tip de forme (așa cum este intelectul receptiv premodern loc al *eide*-lor). Nu poate fi nici un loc pasiv al formelor logice care (împotriva lui Kant) sunt în structura intuiției. Dar nu rațiunile istorice scot definitiv din joc ideea intelectului simultan pasiv și logic, ci cele sistematice.

Mai întâi această idee nu poate avea nici un sens în cadrul idealismului transcendental. Chiar dacă existența unei structuri logice a intuiției forțează limitele acestui idealism, recunoașterea acestei structuri nu poate face apel la o pasivitate a vreunui intelect nici în interiorul acestor limite, nici în afara lor. În interiorul lor, ideea unui intelect nonsontan este tot ce poate fi mai străin de sensul fundamental al distincției *spontan-receptiv* din *Critica rațiunii pure*. O categorie prezintă pasiv în intuiție este expresia ignorării faptului că pentru Kant categoriile *sunt diferențieri ale spontaneității apercepției transcendente* care „se îndreaptă, sub numele de categorii, spre diversul *intuițiilor în genere*”¹⁾ (§24) fiind întotdeauna *forțe active și orientate* ale legării diversului (pasiv) și niciodată simple concepte logice indiferente față de ceea ce cade sub ele. Ele pot da formă diversului unei facultăți pasive, dar nu pot fi date pasiv în această facultate. Și în afara limitelor idealismului transcendental ideea legării pasivității de forme logice este versiunea hiperbolică a absurdului în orice accepție am lua pasivitatea. Pasivitatea în orice sens presupune afectabilitatea (pasivitatea față de afectarea în act implică pasibilitatea ca pasivitate raportată la o afectare posibilă, așa cum în genere realul implică posibilul). Dar formele logice nu pot fi afectabile nu pentru că ar ține de spontaneitate ca la Kant, ci pentru că sunt universalii abstracte ca la Frege. Conceptul este formă vidă ce poate fi *saturată*, nu *afectată*. Locul gol al conceptului marcat prin paranteza goală nu este receptivitate față de individualul care îl „umple”, pentru că acesta *nu este primit gata făcut* în locul gol, ci constituit în *faptul de a fi* și în *modul de a fi* prin faptul că el *cade* sub concept. Locul gol este loc pentru *determinarea* obiectului, nu pentru *recep-*

tarea lui. Or dacă locul gol al universalului nu este receptivitate, atunci nimic altceva din el nu poate fi nici pasiv, nici receptiv. Dacă vizăm însă (dincolo de Frege) nu locul gol al universalului saturat cu argumente ci universalul abstract însuși ca „loc” vid pentru universalul concret (care ar fi conținutul universalului), atunci acest loc dă *osatura logică* a conținutului ca *articulație rigidă* a lui, nu receptacolul *pasiv și nonformal* în care acest universal să fie dat atemporal sau primit în urma abstragerii sau în urma vreunei afectări. Și mai puternice sunt motivele pentru care *raporturile* nu pot ține în nici un sens de pasivitate și afectabilitate. Raporturile de orice fel sunt concepte. Ele nu sunt clase de perechi ordonate la fel cum nici numerele nu sunt clase de clase. Când Russell a văzut în numere clase și în relații alte clase, el a substituit conceptul cu sfera lui. Denunțarea acestei reducții ilegitime ne împiedică să confundăm conceptul cu propria sferă și ne menține solidari cu Frege în afirmarea naturii *conceptuale nu clasiale* a numărului. La fel în afirmarea naturii *conceptuale nu clasiale* a relației. Raporturile binare sunt predicate cu două argumente, nu clase de perechi ordonate, la fel cum numerele sunt predicate saturate cu mulțimi, nu clase care le conțin ca elemente. Dacă raporturile sunt universalii abstracte și nu sunt afectabile în genere, *raporturile metrice* (distanțele), ca *forme particulare de raporturi* aflate sub condițiile *funcției distanță*, nu pot fi asociate cu nici o formă de pasivitate intrinsecă lor. Un intelect pasiv nu le-ar putea conține, nici nu le-ar putea conferi vreunei receptivități estetic transcendental sau de orice altă natură. Raporturile în genere, și distanțele în mod particular, pot fi însă *forme non-receptive ale receptivității ce nu sunt nici pasive nici agente*. Nu sunt pasive pentru că universalii abstracte nu sunt afectabile, nu sunt agente pentru că ele au un regim platonician nu kantian, neținând de acțiunea vreunei spontaneități transcendental. De aceea pentru realismul metafizic, structurile matematice (universalii abstracte de natură logică nu intuitivă) pot fi formă a receptacolului *nonformal* ce conține universalii concrete. Pentru idealismul transcendental modificat de recunoașterea naturii conceptuale a metricii și care afirmă încă inseparabilitatea conceptului de spontaneitate, raporturile metrice sunt forme tot neafectabile, *dar intelectuale, deci agente (afectante) ale receptivității (afectabile)*. Este vizibilă acum distanța dintre distingerea formei intuiției de intuiția formală la Kant și distingerea intuiției vide (și pasive) de forma vidă (logică și nonpasivă) a ei. Tot atât de vizibil devine și motivul pentru care ideea unui intelect pasiv ce ar conferi intuiției raporturi metrice este manifestarea bizară și contorsionată a unei gândiri crepusculare.

Observație. Alteritatea dintre inseparabili, ca diferență între **Sinele transcendental** universal și aevitern și **Ego-urile transcendente** cu același Sine, este imaginea transcendentală a distincției antinomice Ousia-Hypostasis din Unul-Multiplu transcendent. Faptul că noetica aristotelică nu o cunoaște limitează sever soluțiile aristotelice în problema unului-multiplu pusă la nivel transcendental, iar conflictul tomismului cu averroismul pune în lumină expresiv aceste limite. Prin Om transcendental, înțeleg pluralitatea Ego-urilor aeviterne care conține arhitectonica inteligibilă a lumii având același Sine aevitern. Ideea de *topos eidon* este integrată aici prin faptul că privește un receptacol arhitectonic al *eide*-lor care provine din latura privativă a Sinelui comun, și nu din actul aevitern al lui. El are *universalitatea* proprie Sinelui originându-se în el și fiind astfel *comun* multiplelor Ego-uri care sunt perene aevitern. Noetica aristotelică nu admite o astfel de soluție, formulând alternative procustiene. Toma renunță la universalitatea locului arhitectonic al speciilor în numele veșniciei individului destinat redempțiunii, iar Averroes menține această universalitate, dar fără atemporalitatea (aeviternă) înscrisă în natura transcendentală a Ego-urilor individuale cu Sine universal, înlocuită aici cu o durată efemeră a unor intelecte pasive cu atribute psihologice, nu transcendente.

Precizare bibliografică. Citatele din Kant date în prezenta notă sunt din *Critica rațiunii pure* Ed. Științifică, 1969 și pot fi identificate la paginile: a) p.154, b), c), d) p.149, e) pp. 68-69, f) p. 69, i) p.148. Citatul din Aristotel (g)) este din *De anima* III.4 – *Despre suflet* Ed. Univers Enciclopedic Gold, 2015 p. 165, iar cel din Averroes (h)) din antologia *De unitate intellectus – Despre unitatea intelectului* Ed. IRI, 2000 p.85.

3. Prin riglă înțelegem un obiect matematic dat de marcarea unei drepte prin elementele mulțimii numerelor reale printr-o funcție care este un sistem de coordonate, fiind definită pe dreaptă și cu valori în \mathbb{R} (sau în $\overline{\mathbb{R}}$ dacă dreapta-domeniu este încheiată conținându-și extremitățile infinite). Acest obiect este constituit din dreaptă, mulțimea \mathbb{R} și funcția care este sistemul de coordonate. Prin extensie vom spune că domeniul și codomeniul sistemului de coordonate sunt ale riglei înseși. Conceptul de riglă propriu geometriei analitice, nu elementare, presupune conceptul de continuum „punctual” (granular) pe două direcții: mai întâi continuumul numeric al clasei numerelor reale, apoi cel geometric al drepte, așadar continuumul codomeniului și domeniului deopotrivă. Ambele au nevoie de fapt de conceptele teoriei mulțimilor pentru a-și dobândi fundamentarea. Geometria analitică a trebuit

să aştepte fundamentarea conceptului de număr irațional și de *continuum numeric actual infinit* pentru a avea o justificare a conceptului riglei. Și *continuitatea drepte* este o proprietate a unei mulțimi actual infinite de puncte ce este total ordonată, densă și completă. Acest continuum nu este identic cu cel al *Esteticii transcendente* care poate fi limitat de puncte dar nu format din ele. De aceea aporiile expuse în termenii definirii unei rigle ar putea să nu aparțină doctrinei kantiene a spațiului trasată în liniile ei fundamentale în cele două expuneri ale conceptului de spațiu (cea metafizică și cea transcendentă). Rațiunile sistematice care justifică însă această inadecvare istorică au fost expuse în nota 1. Pentru pozițiile comune ale lui Aristotel și Kant legate de continuitate, există justificări comune ale derogării de la cerința fidelității istorice în favoarea rigorii sistematice. De aceea aporiile aparțin efectiv *Esteticii transcendente*, dacă vedem (ca în nota de mai sus) că infinitatea actuală a continuumului ce este format din puncte este concluzia constrângătoare rezultată din ducerea până la capăt a ceea ce este doar implicit conținut în continuumul ce se vrea doar limitat de puncte.

4. Carl Friedrich Gauss *Scrisoare către Schumacher*, Göttingen, 12 iulie 1831, în Oskar Becker *Fundamentele matematicii* Ed. Științifică 1968 pp. 208-209.

5. Georg Cantor *Fundamentele unei teorii generale a varietăților* §10 în Oskar Becker *Fundamentele matematicii* Ed. Științifică 1968 p. 334.

6. Atât în text cât și în note termenul „clasă” are același sens cu cel de „mulțime”.

7. Numim partițiile ordonate de această formă *partiții ordonate ternare centrate*. Mulțimea divizată de ele o numim *mulțime (clasă) fundamentală*, iar aceasta poate fi atât domeniul, cât și codomeniul unei rigle. Denumirea acestor partiții derivă din proprietățile lor. În ele există o singură clasă cu un unic element numit *centrul partiției*. Partiția va fi *partiție proprie* acelui element sau *partiție centrată* pe el, iar două partiții diferite vor avea ca centru elemente diferite ale clasei fundamentale. Există tot atâtea partiții centrate câte elemente are clasa fundamentală și dacă aceasta este total ordonată cu prim și ultim element, atunci și clasa partițiilor va fi total ordonată cu prim și ultim element, ordinea lor fiind determinată de ordinea obiectelor pe care sunt centrate.

Cu excepția primei și ultimei partiții toate celelalte conțin ca elemente trei părți disjuncte ale clasei fundamentale, iar partițiile extreme două. Partițiile sunt eșafodate ierarhic formând axe de diferite ordine în care sunt identice cu punctele axelor. Totuși constituirea acestor axe este de așa natură încât ierarhia lor există numai plecând de la clasa fundamentală identică cu domeniul riglei, nu și cu codomeniul ei.

Pentru o riglă dată prin sistemul de coordonate $\rho: T \rightarrow \overline{\mathbb{R}}$ (adică $\rho: T \rightarrow [-\infty, +\infty]$, unde $T = [t_{-\infty}, t_{+\infty}]$ și unde indicii sunt imaginile elementelor lui T prin funcția ρ), avem următoarele partiții ternare ale codomeniului:

$$\begin{aligned} & \{\{-\infty\} < (-\infty, +\infty)\}, \dots \{[-\infty, i] < \{i\} < (i, +\infty)\}, \{[-\infty, j] < \{j\} < (j, +\infty)\}, \\ & \{[-\infty, k] < \{k\} < (k, +\infty)\}, \dots \{[-\infty, +\infty] < \{+\infty\}\} \text{ cu } \dots i, j, k, \dots \in \mathbb{R}. \end{aligned}$$

Aceste partiții formează o clasă a partițiilor ternare centrate C_{part} , care având proprietățile cantitative și structurale ale dreptei reale încheiate (cum ar fi nenumărabilitatea, totala ordonare, densitatea și completitudinea), este și ea o „dreaptă”.

Pentru partițiile domeniului avem o situație similară. Dacă $T, T = [t_{-\infty}, t_{+\infty}]$ este mulțimea fundamentală cu proprietățile unei drepte, vom avea partițiile ternare ordonate:

$$\begin{aligned} & \{\{t_{-\infty}\} < (t_{-\infty}, t_{+\infty})\}, \dots, \{[t_{-\infty}, t_i] < \{t_i\} < (t_i, t_{+\infty})\}, \{[t_{-\infty}, t_j] < \{t_j\} < (t_j, t_{+\infty})\}, \\ & \{[t_{-\infty}, t_k] < \{t_k\} < (t_k, t_{+\infty})\}, \dots, \{[t_{-\infty}, t_{+\infty}] < \{t_{+\infty}\}\}. \end{aligned}$$

Și aceste partiții formează o clasă cu proprietățile unei drepte prin considerarea partițiilor drept „puncte” ale ei:

$$\begin{aligned} & \{\{t_{-\infty}\} < (t_{-\infty}, t_{+\infty})\} = t'_{-\infty} \wedge \dots \wedge \{[t_{-\infty}, t_i] < \{t_i\} < (t_i, t_{+\infty})\} = t'_i \wedge \\ & \wedge \{[t_{-\infty}, t_j] < \{t_j\} < (t_j, t_{+\infty})\} = t'_j \wedge \{[t_{-\infty}, t_k] < \{t_k\} < (t_k, t_{+\infty})\} = t'_k \wedge \dots \\ & \dots \wedge \{[t_{-\infty}, t_{+\infty}] < \{t_{+\infty}\}\} = t'_{+\infty}. \end{aligned}$$

Avem mulțimea $T', T' = [t'_{-\infty}, t'_{+\infty}]$ care are la rândul ei partiții ce sunt „puncte” pe o „dreaptă” încheiată de ordin superior $T'', T'' = [t''_{-\infty}, t''_{+\infty}]$:

$$\begin{aligned} & \{\{t'_{-\infty}\} < (t'_{-\infty}, t'_{+\infty})\} = t''_{-\infty} \wedge \dots \wedge \{[t'_{-\infty}, t'_i] < \{t'_i\} < (t'_i, t'_{+\infty})\} = t''_i \wedge \\ & \wedge \{[t'_{-\infty}, t'_j] < \{t'_j\} < (t'_j, t'_{+\infty})\} = t''_j \wedge \{[t'_{-\infty}, t'_k] < \{t'_k\} < (t'_k, t'_{+\infty})\} = t''_k \wedge \dots \\ & \dots \wedge \{[t'_{-\infty}, t'_{+\infty}] < \{t'_{+\infty}\}\} = t''_{+\infty}. \end{aligned}$$

Partițiile $t''_{-\infty} \dots t''_i, t''_j, t''_k, \dots t''_{+\infty}$ vor forma clasa T'' , $T'' = [t''_{-\infty}, t''_{+\infty}]$ ce va avea la rândul ei partiții care vor fi elemente ale unei clase T''' , $T''' = [t'''_{-\infty}, t'''_{+\infty}]$, eșafodarea fiind infinită.

Putem vedea din structura acestei ierarhii că dacă mulțimea fundamentală T are tipul logic 1, atunci T' va avea tipul 3, T'' tipul 5, T''' tipul 7, Astfel dreapta de ordinul 1 va avea tipul 1, cea de ordinul 2, tipul 3, cea de ordinul 3, tipul 5, cea de ordinul 4, tipul 7, Dacă vom avea un spațiu $T \times T' \times T'' \times \dots$ ce este constituit din produsul cartezian al domeniilor funcțiilor care sunt sisteme de coordonate, $\rho, \rho', \rho'', \dots$ unde $\rho: T \rightarrow \overline{\mathbb{R}}, \rho': T' \rightarrow \overline{\mathbb{R}}, \rho'': T'' \rightarrow \overline{\mathbb{R}}, \dots$, prin produsul cartezian reiterat al codomeniului acestor funcții vom avea spațiul $\overline{\mathbb{R}} \times \overline{\mathbb{R}} \times \overline{\mathbb{R}} \times \dots$.* Atunci când prezentul ca act mobil pe T se află în t_i , în forma lui extinsă va străbate longitudinal toate nivelurile logice prezente în multiplul $(t_i, t'_i, t''_i, \dots)$ care aparține lui $T \times T' \times T'' \times \dots$ și care are ca imagine în spațiul $\overline{\mathbb{R}} \times \overline{\mathbb{R}} \times \overline{\mathbb{R}} \times \dots$ (prin funcția bijectivă $\bar{\rho}, \bar{\rho}: T \times T' \times T'' \times \dots \rightarrow \overline{\mathbb{R}} \times \overline{\mathbb{R}} \times \overline{\mathbb{R}} \times \dots$) multiplul din origine $(0, 0, 0, \dots)$. Acest multiplul nu este ierarhizat. Există două rațiuni pentru absența acestei ierarhii. Mai întâi obiectele acestui multiplul sunt identice, el având în toate pozițiile numărul zero. Apoi numerele nu au tip logic fiind entități logice nelocalizabile în etajarea tipurilor. Fie că vedem în numerele cardinale proprietăți ale claselor, fie că le considerăm clase de clase, ele pot să revină ca proprietăți ale claselor de orice nivel sau (văzute ca mulțimi) pot să conțină ca elemente clase de orice nivel. Prin generalizare putem afirma că nici un fel de număr nu are un loc determinat în ordinea supraetajată a tipurilor. $(0, 0, 0, \dots)$ este imaginea nonierarhică prin funcția $\bar{\rho}$ a ierarhiei logice interne a lui $(t_i, t'_i, t''_i, \dots)$. Un centru nonierarhic este asociat unei ierarhii străbătute simultan și „vertical” de un act temporal. Acest acum adimensional este prezentul formal ierarhizat al timpului, iar el este urma unui act infinit dimensional primordial care a devenit din act fundamental *real*, act trecut în *idealitate* al timpului.

Observație: faptul că prezentul se află în punctul t_i al axei temporale stabilește automat egalitatea $t_i = t_0$. Acest lucru este cerut de faptul că originea axei temporale se află tot timpul acolo unde este prezentul ca act mobil adimensional. De fapt originea axei se ia în două sensuri: în cel static, originea este fixată odată pentru totdeauna pe axă, iar prezentul o atinge și o depășește în mișcarea lui. În sensul cinematic, originea este dată de fiecare dată în locul temporal al prezentului mobil fiind ea însăși în mișcare. Acest lucru înseamnă că static, numărul zero este imagine a centrului fix, iar cinematic, a centrului

* Precizăm că simbolurile „ ρ'' ”, „ ρ''' ”, ... nu desemnează funcții derivate.

mobil. Ca atare și sistemul de coordonate va avea un dublu sens, static și cinematic, astfel încât în sistemul fix, zero să fie imagine a centrului static, iar în cel mobil, imagine a centrului mobil. Un sistem de coordonate mobil este o succesiune de funcții care satisfac proprietățile sistemului de coordonate, fiind așadar o *variație* dată pe o clasă de astfel de funcții ce se constituie ca *domeniu de variație*. O singură funcție din variație coincide cu sistemul de coordonate fundamental ce definește gradația fixă a axei. Celelalte vor fi diferite de cel fundamental și parcurse în tranziția de la un sistem de coordonate la altul. Atunci centrul fix și cel mobil nu coincid decât atunci când prezentul ajunge în primul. Acest lucru este reflectat și în măsurarea *timpului istoric*. În sens mobil, originea se află permanent acolo unde arată acul secundar. În sens fix, la începutul erei creștine. Mobilitatea prezentului devine o problemă odată cu principiul relativității care cere ca fiecare *acum* și *aici* (*acum* monadic) să se afle în centrul sistemului de referință propriu, în așa fel încât să putem considera sistemul în repaus. Dar acest lucru nu este posibil decât dacă se consideră prezentul înghețat. Numai o oprire absolută a prezentului poate da repausul temporal sau spațio-temporal. Orice repaus care este *doar spațial* presupune mișcarea prezentului în *propriul sistem de referință*. Fără dublul sens al originii, dificultatea nu poate fi eliminată. Dublul sens al originii înseamnă însă dublul sens al axei. Mișcarea fundamentală a prezentului presupune că orice sistem de referință are o axă de fundal și alta mobilă: prima este definită de sistemul de coordonate fix, a doua de tranziția de la un sistem de coordonate la altul, așadar de variația pe care deplasarea lui *acum* mobil o cere. Aceste axe, date pe aceeași dreaptă, diferă prin faptul că numai una este o variație pe clasa sistemelor de coordonate care au dreapta ca domeniu. Această clasă este corelată relativist cu conurile de lumină prin faptul că pe axa *ict* pornesc două conuri (al viitorului și trecutului) din *fiecare punct al axei*. Fiecare pereche de conuri este proprie unui sistem de coordonate din domeniul de variație al tranziției de la un sistem la altul. Mișcarea prezentului rămâne de nedefinit dacă vedem pe *acum* doar în originea sistemului. Cum aceasta este de fapt în mișcare odată cu *acum*, reperul care să ateste mișcarea actului adimensional trebuie să fie dat în axa de fundal a variației. Din fiecare punct al axei de fundal „pleacă” două conuri, iar mișcarea prezentului este tranziția de la vârful comun al unei perechi la cel al alteia. Acest fundal nu poate fi relativizat prin considerarea lui în mișcare și considerarea axei mobile în repaus: a avea repaus pe axa care are prezentul permanent în origine înseamnă a avea *repausul prezentului*. Nici o transformare nu mai este posibilă în prezentul înghețat care nu are nici o variație topică pe axa timpului.

Dacă există o stare a unui obiect într-un vârf al conurilor, ea rămâne blocată temporal în ființă nemaiputând, în încremenirea ei adimensională, să dispară. Dispariția stării, ca trecere în neființă a ei, presupune părăsirea unui atom topic pentru altul în variația lui *acum*. Mișcarea prezentului este condiția care face orice transformare cu putință. Fără să poată fi determinată matematic din interiorul axei mobile, ea trebuie presupusă ca premisă a dispariției și apariției stărilor, a trecerii lor în neființă și a venirii lor în ființă. Trecerea în neființă a „locuirii” lui *acum* (și *aici*) într-un atom topic este premisa trecerii în neființă a stărilor, trecerea în ființă a „locuirii” lui *acum* în alt atom topic este premisa trecerii în ființă a stărilor, iar axa de fundal este *martorul* mișcării lui *acum*.

8. Caracterul *a priori* al ireversibilității temporale este ignorat datorită incapacității conceperii formei independent de conținut. În relativitatea generală forma spațiu-timpului este corelată cu materia conținută, prin dependența metricii de ea, iar gândirea care nu separă forma de conținut este legitimă datorită acestei dependențe. În schimb în alte situații, incapacitatea degajării formei prin separarea de conținut produce confuzii greu de înlăturat. Ireversibilitatea este legată de entropie, iar săgeata timpului de un sens termodinamic al lui, fără să fie distinsă relația de totală ordonare proprie axei temporale de ireversibilitatea stărilor unui obiect (sau sistem). Considerații matematice elementare sunt însă de natură să delimiteze sensurile ireversibilității.

Așa cum am precizat mai sus, corespondența dintre punctele temporale și stările unui obiect este o funcție noninjectivă. Ea este definită pe dreapta temporală (mulțimea total ordonată, densă și nelacunară a punctelor temporale) cu valori în mulțimea stărilor obiectului. Noninjectivitatea permite ca două sau mai multe puncte temporale să aibă aceeași imagine, așadar permite ca o stare să corespundă mai multor puncte. Ordonarea stărilor nu este însă una proprie lor, ci una conferită de ordinea *argumentelor funcției*. Dacă avem faptul $F(a)$ care are loc la momentul t_1 , atunci avem prin funcția amintită, $f(t_1) = F$ (starea F a lui a fiind imaginea prin funcția f a momentului t_1). O evoluție reversibilă, posibilă în principiu datorită noninjectivității, ar putea avea forma $f(t_1) = F$, $f(t_2) = G$, $f(t_3) = F$, unde avem ordonarea strictă $t_1 < t_2 < t_3$. Această ordonare este însă a momentelor, nu a stărilor. Ordinea strictă a stărilor $F < G < F$ ar conduce prin tranzitivitate la contradicția $F < F$. Pe de altă parte, într-o asemenea evoluție ar trebui să putem distinge între prima poziție a lui F ce precede starea G și a doua poziție care îi succede. Această distincție nu poate fi introdusă direct

prin ordonarea stărilor, ci numai extrinsec și reflectat, prin ordonarea strictă a argumentelor funcției ce este transferată asupra perechilor argument-imagini: $(t_1, F) < (t_2, G) < (t_3, F)$. Ireversibilitatea a priori a timpului este dată de ordinea strictă a momentelor și a perechilor moment-stare, nu de ordonarea intrinsecă a stărilor. Ordinea strictă pentru orice două momente temporale diferite o numim *ordonare totală strictă* a mulțimii punctelor temporale. Această ordonare este cea care determină ireversibilitatea parcurgerii acestor puncte de către prezentul unui obiect, atât timp cât acest prezent are un sens unic al înaintării (de ex. de la stânga la dreapta). Ireversibilitatea fundamentală definită prin raporturile punctelor temporale (nu a stărilor obiectului), ar putea fi încălcată dacă prezentul obiectului ar parcurge direct submulțimea ordonată a punctelor temporale $\{t_1 < t_2 < t_3\}$ în sensul ordonării, apoi invers, în contrasens. Atunci punctul temporal t_1 ar fi atins de două ori și dacă a doua oară obiectul ar avea o altă stare decât prima dată, argumentul t_1 ar avea două imagini, iar corespondența f nu ar mai fi funcție, încălcând condițiile definiției (am avea, de exemplu, $f(t_1) = F$ și $f(t_1) = H$ pentru faptele $F(a)$ și $H(a)$ care ar avea loc la t_1 , primul în prima parcurgere (directă), al doilea la a doua parcurgere (inversă) a submulțimii ordonate de puncte temporale amintite). Bineînțeles că parcurgerea însăși fiind o *succesiune*, impune în acest caz o ordonare distinctă de cea a axei temporale, având așadar o a doua relație de ordine dată eventual pe o a doua axă temporală etc. Ideea fundamentală a constituirii axei temporale pe care se poate deplasa un prezent mobil este însă aceea a *identității dintre sensul parcurgerii punctelor temporale și sensul ordinii totale stricte a lor*. În acest fel, ordinea parcurgerii punctelor temporale de către un prezent mobil este dată de ordinea acestor puncte, iar dedublarea ordonării este evitată.

Aceeași distincție între nivelul stărilor și cel al momentelor este valabilă și pentru „repausul” definit ca reiterare a aceleiași stări și blocarea înaintării prezentului într-un punct temporal. În primul caz am avea $f(t_1) = F$, $f(t_2) = F$, $f(t_3) = F$, în timp ce în al doilea caz am avea o oprire a prezentului în punctul temporal t_1 . Aici avem ceva total diferit de identitatea stării pentru o pluralitate de puncte temporale: nefiind repaus calitativ sau spațial, stoparea prezentului este o *înghețare a curgerii temporale*. În privința ordonării, considerații similare celor de mai sus se pot face și asupra ordonării nestricte a stărilor. Ordonarea $F \leq G \leq F$ impune prin tranzitivitate $F \leq F$, deci $F = F$ și implicit $F = G$. Așadar reversibilitatea stărilor ordonate nestrict ar conduce la nedistingerea lor. Din nou, ordinea unor stări distincte nu poate fi dată direct, ci numai ca ordine a argumentelor temporale și a perechilor moment-stare.

Toate acestea impun alteritatea sensurilor (i)reversibilității. Evoluția ireversibilă în timp este cu totul altceva decât parcurgerea ireversibilă a timpului. Sensul termodinamic al săgeții temporale privește numai evoluția intratemporală a stărilor, nu parcurgerea *a priori* ireversibilă a punctelor temporale. Aceasta are loc și atunci când avem reveniri ale stărilor sau mențineri ale unei stări unice în forma repausului calitativ sau pozițional. Ontologic, ireversibilitatea stărilor privește *modul de a fi* al obiectului. Ireversibilitatea parcurgerii punctelor temporale total ordonate ține însă de mobilitatea intrinsecă a *faptului de a fi*, a cărui instabilitate internă provine din împletirea ființei și neființei propriie oricărui este *determinat*.

9. Termenul general de *atom* (spre deosebire de cel de *atomizare* care va însemna fragmentare în genere) va fi folosit în continuare pentru indivizibilitatea generică a unei entități. Această indivizibilitate are tot atâtea sensuri câte sensuri are divizibilitatea. Aceasta din urmă poate fi divizibilitate clasială, numerică, spațială sau temporală, putând avea și alte forme decât cele enumerate aici. Termenul de „*atom clasial*” se va referi la clasele cu un singur element. Acestea nu au părți stricte nevide și de aceea nu pot fi divizate în astfel de părți disjuncte. Orice mulțime cu două sau mai multe elemente poate fi divizată însă în mulțimi unitate disjuncte, deci în multipli atomi clasiali. Termenul de „*atom topic*” va avea în vedere indivizibilitatea spațială în principiu. De aceea el nu desemnează în text o cuantă de spațiu. Un punct adimensional prezintă în cea mai mare măsură acest caracter *principal* indivizibil și de aceea, el va fi în mod privilegiat un atom topic. Pentru a sesiza diferența dintre divizibilitatea principală și cea doar postulată, trebuie definite următoarele concepte de divizibilitate pentru numere reale:

a) Numesc *divizibilitate internă* a numărului a cu b în mulțimea M , faptul că dacă a, b aparțin lui M , atunci numărul a/b aparține lui M . b) Numesc *divizibilitate infinită* a unui număr real a în mulțimea M , existența unui număr natural n , $n > 1$ astfel încât pentru orice putere a lui întreagă pozitivă x , $x \geq 1$, dacă a aparține lui M , $|a|$, a/n^x și $|a|/n^x$ să aparțină lui M (și implicit mulțimea total ordonată $\{|a|/n^i > |a|/n^2 > \dots > |a|/n^{i-1} > |a|/n^i > \dots\}$ să fie inclusă în M (unde $1, 2, \dots, i-1, i \dots$ sunt valorile variabilei x)). În mulțimea numerelor reale diferite de zero, $\mathbb{R} \setminus \{0\}$, împărțirea este operație internă. Atunci orice număr real nenul este divizibil intern cu oricare altul în această mulțime, chiar dacă este irațional. De exemplu, constanta lui Planck este divizibilă intern în $\mathbb{R} \setminus \{0\}$ cu orice element al acestei mulțimi. Dar această constantă este și infinit divizibilă în $\mathbb{R} \setminus \{0\}$, existând cel puțin un număr natural n , $n > 1$, care ridicat la orice putere întreagă pozitivă, îl împarte pe $|h|$ în așa fel încât rezultatul să fie un număr

real nenul. În sens matematic, constanta lui Planck h nu este o barieră în calea diviziunii infinite în $\mathbb{R} \setminus \{0\}$, existând o infinitate de puteri întregi pozitive ale lui 2 astfel încât avem $H, H = \{|h|/2^1 > |h|/2^2 > \dots > |h|/2^{i-1} > |h|/2^i > \dots\}$, unde H este firește inclusă în $\mathbb{R} \setminus \{0\}$ pentru orice exponent natural nenul al numitorului. Faptul că matematic, o constantă poate fi divizibilă în sensuri multiple date de definiția conceptului divizibilității arată totodată și caracterul *postulat*, nu *principal*, al indivizibilității fizice. Atunci sensul matematic al diviziunii trebuie ferm delimitat de cel fizic. Aceasta delimitare impune truismul conform căruia indivizibilitatea fizică solidară cu natura cuantică a lumii microfizice nu este un obstacol în calea divizibilității pur matematice a unei mărimi. Distincția dintre sensul fizic și cel pur matematic al divizibilității este fundată pe distincția dintre forma inteligibilă a *sensibilului* ca formă deja actualizată și forma inteligibilă *pură*, independentă în idealitatea ei de orice actualizare tranzientă.

Același regim al divizibilității constantei lui Planck expus mai sus este identificabil și pentru lungimea Planck. Introducerea unei definiții suplimentare pune în lumină și mai clar sensul nefundamental al divizibilității fizice în fața celei matematice. Avem așadar definiția c): Numesc *indivizibilitate absolută* a unui număr real faptul că împărțit la orice număr real nenul dă rezultatul zero. Este clar că numai numărul zero este absolut indivizibil. Lungimea Planck este divizibilă intern și infinit divizibilă pe clasa numerelor reale nenule și fiind un număr real nenul nu este absolut indivizibilă în \mathbb{R} . În schimb lungimea nulă nu este divizibilă intern în $\mathbb{R} \setminus \{0\}$ cu nici un număr real diferit de zero și nu este infinit divizibilă în $\mathbb{R} \setminus \{0\}$, nefiind element în această mulțime și mai ales neavând un rezultat al împărțirii ei cu numere reale nenule care să fie element în clasa lor. În plus, este absolut indivizibilă în \mathbb{R} .

Aceste definiții nu sunt arbitrare, ci sunt asociate cu un sens general și ontologic al diviziunii care nu este vizibil prin concepția structurală asupra operațiilor ce vede în ele doar funcții. Divizibilitatea internă într-o mulțime este dată pentru elementele oricărei clase în care împărțirea este operație internă. Divizibilitatea infinită vizează împărțirea repetată *indefinit* a unui număr. Faptul că mulțimea aleasă pentru exemplificarea acestor forme ale divizibilității a fost clasa numerelor reale *nenule* este legat de faptul că „nihilul” (a cărui formă numerică este cardinalul clasei vide) nu poate fi „împărțit” decât folosind un sens generalizat, abstract și impropriu al diviziunii. De aceeași indivizibilitate a neantului ar ține și conceptul de indivizibilitate absolută sub care cade *numai* numărul zero. Într-un fel sau altul, aceste definiții au o trimitere directă sau indirectă la sensurile fundamentale în care nefința suspendă

diviziunea sau în care o mărime poate fi legată de altele mai mici ce rezultă din împărțire. Deși pur formale, aceste concepte au afinități de fundal cu felul în care ființa și neființa se îmbină în idealitatea obiectelor matematice, nefiind simple convenții, ci forme în care constituția ontică a acestei idealități este reflectată în ceea ce are ea *principal*. De aceea, accepțiunile matematice ale divizibilității expuse mai sus sunt date în principii prin concepte definite *independent de cerințele tranzienței, dar nu de fundamentele idealității*, în timp ce sensul fizic al ei este postulat din rațiuni teoretice *impuse de tranziență*, a căror natură nu ține de pura idealitate a formelor. Acestea ar fi doar câteva motive pentru care reținem termenul de „atom topic” pentru *aici-acumurile* adimensionale *principal indivizibile nu tranzient indivizibile*, ale unui spațiu-timp.

10. Citatele din Wittgenstein, Husserl și Heidegger sunt din *Logisch-philosophische Abhandlung* Suhrkamp Verlag, 2003, *Tractatus Logico-Philosophicus* Ed. Humanitas, 2001, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică* Ed. Humanitas, 2011, *Ființă și timp* Ed. Humanitas, 2003.

Notă ortografică

Punctuația adoptată în acest text diferă în câteva situații de punctuația oficială. Funcția multiplă a virgulei sintactică, semantică și ritmică poate genera dileme. Dacă aceste determinații ale limbii se află în acord, blocajele sunt evitate. Când intră în conflict, apare problema ierarhiei lor și cea a echilibrului just al criteriilor. În această privință dictatul sintaxei pare diminuat doar de necesitatea eliminării ambiguităților semantice rezultate din echivocurile punctuației. Dimensiunea ritmică este fie ignorată, fie tratată ca una auxiliară. Rezultatul este distructiv. Sintaxa impune cezuri care nu se aud și le elimină pe cele efective în realitatea limbii vorbite. Limba nu este *ascultată* ci *văzută*, iar punctuația este destinată privirii, nu auzului. Dacă am fi urmat consecvent realitatea sonoră a limbii, conflictul cu normele în vigoare ar fi fost frontal. Am ales o cale a compromisului între criterii, pentru că o dispută pe acest subiect ar fi total inoportună aici. Totuși, acceptarea necondiționată a normelor de punctuație a fost o imposibilitate. Criteriile sintactice aplicate consecvent în situații care cer tratament diferențiat mutilează limba prin uniformizare.

Virgulele sintactice și virgulele frazării muzicale a limbii nu coincid. Atunci când o fac, o fac *kata symbebekos* (*per accidens*). Este firesc, atât timp cât logica

ritmurilor diferă sensibil de cea a sintaxei. Dacă punctuația justă nu poate rezulta decât dintr-un compromis între rațiuni distincte și uneori opuse, acest echilibru delicat trebuie stabilit nu automat, ci în funcție de intențiile autorului și de corespondența subtilă dintre conținutul exprimat și tensiunea sonoră a limbii. De aici provine o imposibilitate a reglementării *ex cathedra* a punctuației. Criteriile muzicale complică atât de mult problema punctuației, încât regula universală devine din ce în ce mai greu de formulat. Dacă ea există obiectiv, atunci este suficient de complicată pentru a fi inaccesibilă.

Înțepenirea în sintaxă care conduce la aplicarea mecanică și „universală” a regulilor produce adevărate masacre în plan ritmic. Energia frazei și tensiunea ei pot fi compromise de norme care ignoră total determinațiile muzicale ale limbii. Amplasarea virgulei în funcție de structura frazei este rezultatul unui spirit ingineresc care nivelează sonoritățile după un tipar prestabilit ce afirmă triumful structurii asupra entelehiei logosului (audibilă în limba vorbită). Limba trebuie *auzită* înainte de a fi analizată. Dictatul structurii asupra tensiunii poate fi evitat numai dacă analiza are și adâncime, nu numai suprafață. Dacă privește și structura din fundal a ritmului, nu doar pe cea a construcției frazei. Dar gramatica este descoperită în această privință, neștiind aproape nimic despre vasta lume a ritmurilor. Ea nu are concepte pentru ea, dar mai ales, nu are o notație adecvată.

Idealul notației este partitura. În ea pot fi precizate înălțimea, durata și intensitatea sunetului, accentele, tempo-ul, frazarea și agogica. Scrierea nemuzicală este foarte departe de acest ideal. Un sistem de notație „complet” revelează faptul că determinațiile sonore notate exprimă *intenții*, nu legi, *opțiuni*, nu reguli. Chiar acolo unde avem reguli contrapunctice sau tipare ale formelor muzicale, nu avem o inflație a interdicțiilor similară celei din normele de punctuație. Aceste reguli au o natură complet diferită, fiind reguli *stilistice* ce exprimă la rândul lor, *opțiuni în ordine creatoare*.

Gramatica este însă anexată de un spirit juridic, nu muzical. Detaliul trebuie reglementat, unicitatea trebuie încadrată normativ în regula ce aspiră la universalitate. Dar diferența dintre universalul abstract și cel concret constă în faptul că ultimul ar necesita un număr copleșitor de determinații ori de câte ori el trebuie descris prin primul. La limită, universalul concret este congruent cu un universal abstract cu o infinitate de determinații.

Limba are două rezistențe în fața universalului. Mai întâi, o limbă istorică nu este transcendențială și nu arată structura lumii. Apoi, în măsura în care conservă totuși un universal, acesta este concret, nu abstract. Reglementarea

universală ar avea un caracter fractal ce prin regula autosimilarității infinit reiterate ar căuta să descrie complet neregulatul. O asemenea legiferare ar avea un caracter kafkian. De aceea modestia normei în fața realității limbii trebuie să devină o obligație. Această obligație este înlocuită, de fapt uzurpată, de nesăbuința unui spirit de geometrie *finitist* și inevitabil nivelator, ce își dorește completitudine în fața ineputabilului. Norma care cere același lucru în multiple situații numai aparent similare este expresia acestei ofensive juridice împotriva energiei muzicale a logosului. Absența virgulei din fața unei conjuncții adversative poate fi cerută de o acumulare a energiei ritmice pe care virgula o poate fracționa; sau de prinderea într-o unitate semantică a unei opoziții (caz în care trebuie scris „temporal dar nu etern” fără discontinuitatea virgulei). Virgula pusă întotdeauna în fața unei conjuncții adversative sau eliminată întotdeauna dintre subiect și predicat (independent de distanța lor, de acumularea ritmică generată de aceasta sau de durata, intensitatea și *intonația ascendentă a ultimei silabe din fața predicatului*) arată brutalitatea cu care o identitate sintactică distruge variația configurațiilor muzicale. Multe erori de punctuație vâinate pendant și nevrotic de gramătic sunt simple consemnări exacte ale cezurilor care *se aud*, fiind generate de rațiuni străine de sintaxă. Ele sunt totodată și forme de protest tacit și candid ale instinctului lingvistic față de inflația normelor ce nu reflectă adevăratele forțe ale vorbirii.

Orice încălcare a normei este acceptabilă dacă dinamica, *tempo*-ul și ritmul intonației o permite sau o cere. Acest lucru devine clar dacă înțelegem că aceeași frază cu aceeași structură poate fi citită în multiple feluri viabile ce conservă identitatea sensului, dar nu și pe aceea a tensiunii sonore. De aceea punctuația exprimă *alegerea* unor forțe sonore ce sunt indicate sau sugerate de autor. Virgula are un sens identic cu cel al *legato*-ului din frazarea muzicală. Chiar dacă acesta nu este arbitrar, el nu este nici prestabilit.